Angelus Silesius

und

seine Mystik.



Von

Dr. C. Seltmann,
Domcapitular in Breslau.



Breslau,
G. P. Aderholz' Buchhandlung.
1896.

Angelus Silesius

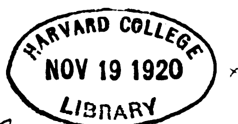
und

seine Mystik.

Von

Dr. C. Seltmann,
Domcapitular in Breslau.

Breslau,
G. P. Aderholz' Buchhandlung.
1896.


HARVARD COLLEGE
NOV 19 1920
LIBRARY

Einleitendes.

Angelus Silesius ist eine durch Friedrich Schlegel einer langen Vergessenheit entrissene höchst bedeutsame Persönlichkeit, welche seitdem sowohl in der Literatur wie in der Theologie und Philosophie die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat.

Hatte schon Franz Horn[1]) gesagt: „Der wiedergefundene Dichter, dessen Schriften wenigstens ein ganzes Jahrhundert fast gänzlich vergessen waren und fast ungenutzt in dem Staube einiger alten katholischen Klosterbibliotheken lagen, hat sehr innige und bedeutende Freunde gefunden, aber auch Feinde, wie denn das nicht fehlen konnte, da er sehr bedeutend ist", und Varnhagen von Ense[2]) von ihm erklärt, daß derselbe „in der Reihe unserer bedeutendsten Schriftsteller nie mehr auszulassen ist", so stellt Eichendorff[3]) ihn mit Jacob Balde und Friedrich von Spee zusammen und läßt diese drei über den gleichzeitigen protestantischen Liederdichtern hoch wie Meister über schülerhaften Stümpern stehen.

Vilmar[4]) sieht sich nach einer harten unverdienten Kritik doch schließlich zu dem Geständniß veranlaßt: „Auf jeden Fall ist Angelus Silesius eine der hervorragendsten Dichterpersönlichkeiten im Laufe zweier vollen Jahrhunderte und, abgesehen von dem evangelischen Kirchenliede, ist schon er allein im Stande, uns mit dem traurigen 17. Jahrhundert einigermaßen auszusöhnen."

Wilh. Lindemann[5]) aber spendet ihm fast uneingeschränktes Lob, indem er in gerechter Würdigung seiner Leistungen von ihm sagt:

---

[1]) Die Poesie und Beredsamkeit der Deutschen von Luthers Zeit bis zur Gegenwart. Berlin 1822. I. 275.

[2]) Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften. Mannheim 1837. I. 402.

[3]) Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Paderborn 1857. I. 202.

[4]) Geschichte der deutsch. Nationalliteratur. Marburg u. Leipzig 1864. S. 350.

[5]) Geschichte der deutschen Literatur 2c. Freiburg i. B. 1879. S. 393.

1*

„Das seltene Dichtertalent des Angelus konnte nur vorübergehend im Aufklärungszeitalter vergessen werden, in der Gegenwart steht es wieder frisch und lebendig da.“

Auch Königs Aeußerung[1]), daß „eine ganze Reihe von poetisch angeregten Frauen, meist Fürstinnen, sich seiner Richtung angeschlossen“ haben, deutet auf ihn als eine einflußreiche Persönlichkeit hin.

In der Theologie ist es der berühmte Jesuit Kedd[2]), welcher ihn einen „eruditus et clarissimus vir“ und einen „medicinae doctor expertissimus“ nennt.

Sodann ist es kein Geringerer als Scheeben[3]), der ihn mit seiner berühmten ecclesiologia als „sehr bedeutend“ bezeichnet und ihn sogar einem Bellarmin, Valentia, Stapleton, Adam Tanner u. A. an die Seite stellt.

In der Philosophie endlich ist seine Bedeutung von Leibnitz anerkannt worden, der sich wiederholt mit ihm befaßt[4]) und trotz mancher Einwendungen gegen ihn doch das hier folgende nicht ungünstige Urtheil über ihn fällt[5]): „Videtur non indoctus vir esse“ und „non diffitendum, pluscula eum attulisse consideratione dignissima.“

Sodann sind es merkwürdiger Weise gerade Hegel und Schopenhauer, welche auf unseren Angelus Bezug genommen haben und von dem höchsten Lobe gegen ihn erfüllt sind. Ersterer sagt[6]): „Als Beispiel . . will ich nur Angelus Silesius anführen, der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Dasein Gottes in den Dingen und die Vereinigung des Selbsts mit Gott und Gottes mit der menschlichen Subjectivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat“, — während letzterer ihn als den „bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius“ zu rühmen weiß[7]).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es wohl der Mühe werth ist, einem Schriftsteller von solch vielseitiger Bedeutung etwas näherzutreten und seinen Geistesproducten einige Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es haben das schon Mehrere gethan, wie wir bald sehen werden, und

---

1) Deutsche Literaturgesch. Bielefeld u. Leipzig 1881. S. 275.

2) Widmung zu seiner Idea causarum fundat. Ingolstadii 1653.

3) Handbuch d. kath. Dogmatik. Freiburg i. B. 1874. I. Bd. 2. Abth. S. 448.

4) So in der Epist. ad Hanschium, in derjenigen ad Placcium und in den Considérations sur la doctrine d'un esprit universel.

5) Epist. Baronis de Boineburgk. Noribergae 1703.

6) Aesthetik I. 477.

7) Die Welt als Wille und Vorstellung. 4. Bd. I. 430.

ihre Forschungen mit großem Fleiße betrieben, aber es bleibt immer noch Vieles übrig, was sich zu weiterer Forschung oder zur Richtigstellung mancher aufgestellter Behauptungen eignet. Ehe wir dazu schreiten, wollen wir erst die nöthigen biographischen Notizen vorausgehen lassen.

A. Sein Leben.

Als Quellen für die Darstellung seines Lebens kommen außer seinen eigenen Schriften hauptsächlich folgende in Betracht:

1) Urkundensammlung im Schles. Provinzialarchiv zu Breslau,

2) die Matricula Ordinatorum (Continuatio), d. i. das Verzeichniß der neugeweihten Priester, vom Jahre 1661, bei dem jedesmaligen Vicedechanten der hiesigen Domkirche in Verwahrung,

3) das dem Vater des Angelus von dem polnischen Könige Sigismund III. verliehene Adelsdiplom vom Jahre 1597, welches Lucian Simieński in seinen „Literarischen Porträts," Posen 1875, Bd. 4, ex libris oblatorum castrensium capitanealium Cracoviensium Nr. 25, pag. 1127 entnommen hat,

4) die Leichenrede, welche bei seinem Leichenbegängniß in dem Gotteshause St. Matthiae zu Breslau den 12. Juli 1677 von P. Daniel Schwartz, Soc. Jesu, gehalten worden und unter dem Titel „Engelart" erschienen ist,

5) Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie, Frankfurt a. M. 1699, Th. II., Bd. 17, Cap. 19, n. 59 und Th. III., Cap. IX., n. 16,

6) Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen theol. Sachen ꝛc. Leipzig 1714, S. 79 und 1713, S. 858 und S. 1076.

Andere, zum Theil jedoch minder wichtige, Quellen sind bei Kahlert[1]) angegeben.

Nach diesen Quellen darf Folgendes als festgestellt erachtet werden:

Angelus Silesius heißt mit seinem eigentlichen Namen Johann Scheffler und ist im Jahre 1624 in Breslau von protestantischen Eltern geboren worden. Der Tag seiner Geburt ist nirgends angegeben. Sein Vater hieß Stanislaus (verdeutscht: Stenzel) Scheffler und war Herr zu Borwicze in Polen[2]). Derselbe erhielt von dem polnischen Könige Sigismund III. auf dem Warschauer Reichstage im Jahre 1597 das Adelsdiplom, in welchem hervorgehoben wird, daß er als Krakauer Bürger in seiner Jugend den Studien obgelegen, danach

[1]) Angelus Silesius. Breslau 1853. S. II. und III.

[2]) Engelart v. P. Schwartz am Schluß.

dem Staate Vielerlei, namentlich Kriegsdienste, geleistet und auch schon adlige Ahnen mütterlicher Seits aufzuweisen hat [1]). Danach berichtigt sich, was Horn [2]) und Varnhagen [3]) und Schrader [4]) über Angelus sagen, daß „von seinen Eltern Nichts bekannt," daß er „von unbekannten Eltern", daß er „zu Breslau oder Glatz" geboren sei.

Die Ursache der Uebersiedelung von Polen nach Breslau ist nicht näher bekannt. In Breslau besuchte Johann Scheffler das protestantische Elisabeth-Gymnasium, woselbst Elias Major Rector war [5]). Als Schüler desselben besang er im Jahre 1641 in einem Sonnett den Namenstag seines Lehrers Chrysostomus Scholtz, ferner den Tod des Johannes Blaufuß und im Jahre 1642 mit Scultetus den Namenstag des Professor Christoph Colerus [6]) und schilderte in einem langen Gedichte zu Ehren des herzoglich briegischen Rathes Andreas Lange von Langenau den „bonus consiliarius." Im Jahre 1642 den 14. Mai heißt es von ihm in einem Schulprogramm des Rectors Elias Major: „Johannes Scheffler Vratislaviensis παθήματα Christi ex Psalmo collecta carmine germanico tractabit" und bei einem anderen Schulacte am 22. Mai in einer deutsch poetischen Maienlust, welche Christoph Coler anstellte, beschrieb Andreas Scultetus die „Waldlust" und Johann Scheffler die „Nachtigall" [7]).

Im Jahre 1643 den 4. Mai bezog er die Universität Straßburg [8]), ging bald darauf nach Leyden, wo er sich nach seiner eigenen Aussage zwei Jahre lang aufhielt und von da nach Padua, woselbst er am 25. Sept. 1647 immatriculirt und am 9. Juli 1648 zum Doctor philosophiae et medicinae promovirt wurde [9]). In seine Heimath zurückgekehrt wurde er am 3. Nov. 1649 von dem Herzog Sylvius Nimrod zu Württemberg und Oels „um seiner beywohnenden guten Qualitäten und in Medicina erlangten Experientz" zu dessen Leib-

[1]) Simienski's Liter. Porträts.

[2]) Die Poesie und Beredſ. der Deutschen. Berlin 1822. S. 280.

[3]) Angelus Silesius und Saint-Martin. Berlin 1833. Vita.

[4]) Angelus Silesius und seine Mystik. Halle 1853. S. 4.

[5]) Er nennt sich in einem Trauercarmen auf Maria Machnerus anno 1641: Gymnasii Vratislaviensis Rector et Professor ceterarumque ibidem Scholarum Inspector.

[6]) In demselben Carmen nennt sich Colerus Professor Historiarum et Bibliothecarius.

[7]) Weimarisches Jahrb. f. deutsche Sprache, Lit. u. Kunst, herausgegeben von Hoffmann v. Fallersleben u. Oscar Schade. Hannover 1854. S. 269.

[8]) Urk. d. Schles. Prov.-Archivs Nr. 1089 b.

[9]) Urk. d. Schles. Prov.-Archivs Nr. 1102.

und Hofmedicus ernannt[1]), welche Stelle er bis zum Ende des Jahres 1652 bekleidete. Aus letzterem Jahre stammt ein Trostgedicht von ihm an Johann Georg Dietrich von Burgk und ein anderes Gedicht „Christliches Ehrengedächtniß“ auf den Tod seines Freundes Abraham von Franckenberg auf Ludwigsdorff bei Oels, welches Hoffmann v. Fallersleben als „bedeutungsvoll“ bezeichnet. Und das ist es in Wirklichkeit! denn es ist darin bereits seine ganze nachmalige Anschauungsweise erkennbar, es enthält Spuren katholischen Denkens und redet ganz offenbar in rein mystischer Sprache. „Glaube und Liebe“ in untrennbarer Einheit erscheinen als Vorbedingung desjenigen „Adels, der ewig besteht“, und in der Ewigkeit wird der Mensch „mit Gott ein Geist, ein Licht, ein Leben,“ ja sogar selbst „ein Gott mit Schmuck und Herrlichkeit umgeben.“ Dieser Franckenberg war ein Anhänger Jacob Böhmes und der Mittelpunkt aller derjenigen, welche an Böhmes Mystik Wohlgefallen fanden. Wegen der Drangsale des dreißigjährigen Krieges und der strengen lutherischen Censur bei Druckwerken, welche eine Abweichung von der lutherischen Kirchenlehre zeigten, hatte er sich nach Holland begeben, um dort die Herausgabe von Böhmes Werken durch Heinrich Betke (alias Beets) in Amsterdam zu veranstalten, woselbst einige Jahre später auch seine eigenen Schriften erschienen sind. Da nun die Zeit seines Aufenthalts in Holland mit derjenigen zusammentrifft, in welcher auch Angelus sich dort aufhielt, so ist es nicht unmöglich, obgleich nicht erwiesen, daß Beide dort nähere Bekanntschaft mit einander gemacht haben und daß Franckenbergs Richtung nicht ohne Einfluß auf des Angelus weitere Entwickelung geblieben ist. Die spätere innige Freundschaft und die Vererbung der Franckenberg'schen Bibliothek auf Angelus scheinen diese Annahme zu begünstigen.

Gegen Ende des Jahres 1652, gleich nach Franckenbergs Tode, schied Angelus aus seiner bisherigen Stellung in Oels und nur kurze Zeit darauf that er einen Schritt, der allgemein großes Aufsehen[2]) erregte und kaum von Jemandem erwartet worden war, — er convertirte. Seine Conversion erfolgte am 12. Juni 1653 in der Matthiaskirche zu Breslau, welche damals den Kreuzherren mit dem rothen Stern gehörte, gegenwärtig als Gymnasialkirche des hiesigen

---

[1]) Urk. d. Schles. Prov.-Archivs Nr. 1104 c.

[2]) Joh. Schefflers „Gründliche Ursachen und Motive“, Vorrede: „Weil sich nicht allein das ganze Fürstenthum Oels, dem ich treulich und aufrichtig gedienet, sondern auch hiesiger Ort [d. i. Breslau] und viel andere, so mich kennen, über meinem öffentlichen Bekenntniß zu der katholischen Kirche höchlich verwundert.“

katholischen Matthiasgymnasiums dient und nicht mit der Pfarrkirche gleichen Namens hierselbst zu verwechseln ist, welch' letztere erst später und zwar von den Jesuiten im Jahre 1689 ad SS. Nomen Jesu erbaut wurde und auf welche nach der Klosteraufhebung zu Anfang dieses Jahrhunderts die Parochialrechte zugleich mit dem Namen von jener Matthiasstiftskirche übergegangen sind.

In der Firmung nahm er den Namen Angelus an, wie Kahlert[1]) und nach ihm Rosenthal[2]) berichtet, nach einem spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts. Diese Nachricht stützt sich wohl auf die Angabe des Halleschen Universal-Lexicons, in welchem es unter „Scheffler" heißt: „Er hatte aber in solchen [d. i. in seinen eigenen] Schriften den Namen Johann Angelus von einem spanischen Ordensmanne und Mystico im 16. Jahrhundert, dessen Schriften er fleißig gelesen, angenommen." Lindemann[3]) bemerkt zu der Wahl dieses Firmnamens: „Zweifelhaft wird es bleiben, ob er dabei grade an einen spanischen Mystiker und Dichter Joannes ab Angelis gedacht hat." Daniel Schwartz[4]) weiß davon Nichts und beschränkt sich vielmehr auf die Worte: „Demnach er schon in der Kindheit von seinen Bekannten ein Engel genannt worden, dessen er sich zu ermahnen den Namen Angelus in der Firmung angenommen." Danach hätte er also den Namen angenommen, um das Wort seiner Bekannten wahr zu machen und um in demselben einen fortwährenden Antrieb zu einem engelgleichen Leben zu besitzen. — Den Namen Silesius fügte er bei, um, wie Kahlert[5]) und ihm folgend Rosenthal[6]) annimmt, sich dadurch von dem gleichzeitigen lutherischen Theologen Johannes Angelus in Darmstadt zu unterscheiden und als Schlesier zu kennzeichnen.

Der von Kahlert als Quellenschriftsteller angeführte Friedrich Lucä, reformirter Hofprediger in Brieg, hat versucht, der Conversion des Angelus, der inzwischen von Kaiser Ferdinand III. am 24. März 1654 zum kaiserlichen Hofmedicus ernannt worden war[7]) unlautere Motive unterzulegen, indem er schreibt[8]), daß „der verdorbene Doctor

---

1) Angelus Sil. S. 15.

2) Joh. Schefflers (Angelus Sil.) sämmtl. poet. Werke. Regensburg 1862. S. X.

3) Angelus Sil. (Joh. Scheffler). Bild eines Convertiten, Dichters und Streittheologen. Freiburg i. B. 1876. S. 32.

4) Engelart.

5) l. c. S. 86, auf das Witten'sche biogr. Lexicon gestützt.

6) l. c. S. X.

7) Urk. des Schles. Prov.-Arch. Nr. 1112.

8) Schles. Fürstenkrone S. 144.

medicinae Scheffler aus Mangel an Lebensmitteln abgetreten und von den Kreuzherrn unterhalten" worden sei. Aber schon der Protestant Kahlert hat diese rein willkürliche und durchaus unwahre Behauptung Lucäs, über dessen beide Bücher er das Urtheil fällt, daß sie „ächter historischer Kritik entbehren," gebührend zurückgewiesen, wenn er schreibt[1]): „Diesem steht der Bericht, den der Leichenredner Schwartz in der Abdankung von Schefflers Wohlhabenheit macht, entgegen, indem er hervorhebt, daß dieser sein väterliches Erbtheil, nämlich 6000, und was er beim Herzoge in der medizinischen Praxis erspart, nämlich 8000 Thaler,"" armen Leuten geschenkt habe. Der Rang als kaiserlicher Leibarzt war zwar höchst ehrenvoll, doch, wie aus der Urkunde hervorgeht, durchaus nicht mit Gehalt verbunden, auch lehrt Schefflers fernerer Lebenslauf, daß ihm zuletzt ein klösterliches Leben das Wünschenswertheste von Allem blieb ... Schefflers Uebertritt erklärt sich aus psychischen Gründen, wie uns dünkt, sehr leicht, ohne daß man diesem Schritte unlautere Nebenzwecke unterzulegen braucht." Dabei hat Kahlert noch nicht einmal wörtlich citirt, denn die betreffende Stelle des Berichts lautet vollständig und etwas genauer also: „Das Erbtheil des Herrn Schefflers bei Sechstausend ist eben dahin [nämlich an die Armen] gangen. Was ihm per testamentum vermacht worden, (einmal weiß ich achttausend,) was er bei dem weltlichen Herzog erworben, was er bei dem Geistlichen Fürsten verdienet, was er mit seiner Arzt practica wie auch mit Büchern, in Druck und Kauff ausgegeben, gewonnen, was er an seinem Hals erspаret, ist alles auf die arme Wittwen und Waisen, ich wollte sagen auf dem Altar, Gott geopfert worden," so daß also Schefflers Besitzthum viel größer ist, als Kahlert angiebt. — Schefflers Wohlhabenheit geht auch daraus hervor, daß er schon im Jahre 1659 den 7. Juni sogar dem Kaiser ein Darlehen von 4283 Gulden gemacht hat[2]) sowie ferner aus der Thatsache, daß er zwei Jahre später die Subdiaconatsweihe auf den Titel seines „Patrimoniums" empfangen konnte[3]).

Selbst der sehr feindselige Gervinus, ein Mann, von dem der Protestant Mahn mit Recht sagt[4]), daß er ein „von blindem Haß gegen den Convertiten dictirtes Urtheil" hatte, gesteht zu[5]), daß „der Uebertritt Schefflers nicht wie der so vieler seiner Zeit- und Landes-

---

1) l. c. S. 17.
2) Urk. des Schles. Prov.-Arch. Nr. 1146 b.
3) Matricula Ordinatorum (Continuatio).
4) Jahrb. für Phil. u. specul. Theol. von Commer. Paderborn 1892. S. 477.
5) Gesch. der deutschen Dichtung. III. 440.

genossen lediglich von äußeren Rücksichten auf Ehre und Einfluß bestimmt" war. — Auch Gaupp, Pastor prim. zu Langenbielau i. Schl., sieht sich zu dem Geständniß veranlaßt[1]): „Unter den zahlreichen Uebergängern zur letztgenannten [d. i. römisch-katholischen] Kirche im 17. Jahrh. dürfte Scheffler einer der redlichsten sein, denn es leidet keinen Zweifel, daß sein Uebertritt aus innerster Ueberzeugung erfolgte, und man hat nicht nöthig, mühsam den Gründen hiervon nachzuforschen, sie drängen sich bei einiger Bekanntschaft mit dem Manne von selbst auf." — Mit diesem recht vernünftigen Urtheile stimmt auch Treblin, Senior an der Bernhardin-Kirche zu Breslau überein, indem er sagt[2]): „Grade in der Zeit des Uebertrittes unseres Scheffler machte das Haus Oesterreich eine erneute Anstrengung, Schlesien katholisch zu machen. 1654 ist das für die evangelische Kirche so verhängnißvolle Jahr, in dem hunderte von evangelischen Kirchen mit Gewalt den Gemeinden genommen wurden. Es mußte Oesterreich daran gelegen sein, hervorragende Männer zu bekehren. Wenn es manche Andere durch äußere Auszeichnungen und Beförderung in hohe Aemter zu locken verstand, so bedurfte es dessen bei unserm Scheffler nicht. Daß ihn wirkliche Ueberzeugung zu diesem Schritt geführt hat, geht aus seinen Schriften hervor, aus dem unermüdlichen, glühenden Eifer, mit dem er seitdem für die katholische Kirche eingetreten ist." — Sehr schön endlich spricht sich Mahn aus, wenn er schreibt[3]): „Alle Schriften des Angelus Silesius sind mit einem solchen Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für die Sache, mit einem solchen für sich selbst sprechenden Muth und Ernst der Ueberzeugung geschrieben, daß fast keiner der späteren Beurtheiler die Aufrichtigkeit ihres Verfassers in Zweifel gezogen hat. Die Verdächtigungen gleichzeitiger protestantischer Gegner betreffs äußerer Vortheile, die Scheffler durch seine Conversion erlangt hätte, verdienen bei der damals herrschenden Erbitterung beider Confessionen gegen einander ohnehin nicht viel Glauben, haben sich aber überdies als Verleumdungen erwiesen."

Scheffler selbst hat seine Conversion unmittelbar nachher durch eine Schrift gerechtfertigt, aus welcher mit genügender Deutlichkeit hervorgeht, daß es ihm an tiefster Einsicht und redlichstem Streben wahrlich nicht gefehlt hat. Sie führt den Titel: „Johannis Schefflers von Breßlau Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem

---

1) Die röm. Kirche, kritisch beleuchtet in einem ihrer Proselyten. S. 10.
2) Angelus Silesius. Breslau 1877. S. 7.
3) l. c. VI. S. 477.

Lutherthumb abgetretten und sich zu der katholischen Kirchen bekennet hat." Olmütz 1653. Unter der Vorrede steht: Breßlau am Tage S. Johannis Baptistae, Anno 1653. — Es würde uns von unserem Zwecke zu weit abführen, auf diese Motive im Einzelnen näher einzugehen, nur das Urtheil Kahlerts über dieselben wollen wir noch hierhersetzen, der schreibt[1]): „Wir glauben, daß er die Sprache des ehrlichen Mannes redet, dessen Mund übergeht von dem, wovon das Herz voll ist."

Gleichwohl müssen wir nach den tieferen Ursachen fragen, die es bewirkt haben, daß sein Herz in solcher Weise voll sein konnte, mit anderen Worten, wir müssen untersuchen, wie sich seine Conversion psychologisch erklären läßt. Geboren war er von protestantischen Eltern, erzogen an dem protestantischen Elisabeth-Gymnasium, seine Umgebung an dem streng lutherischen Hofe in Oels bestand aus Protestanten, weder in der Stadt Oels, noch in der nächsten Umgebung befand sich eine katholische Kirche, denn im ganzen Fürstenthum war der Katholicismus beinahe vollständig ausgerottet[2]), darum ist es gewiß zu verwundern, wie unser Angelus doch dazu gelangen konnte, zur katholischen Kirche überzutreten. Negative Momente reichen dazu nicht aus, wegen bloßer Unzufriedenheit mit den eigenen kirchlichen Verhältnissen wird Niemand ein wahrer Katholik werden, sondern wenn er Katholik geworden wäre, so würde er es nur äußerlich sein oder er würde bald wieder aufhören, es überhaupt zu sein. Unverständlich bleibt, was Meyer sagt[3]): „Die Mystik führte ihn zum Pantheismus, dieser zum Katholicismus", denn der Pantheismus characterisirt sich doch sonst weder theoretisch noch praktisch als Vorstufe zum Katholicismus. Nein, die Conversion Schefflers wird allein richtig aus der ihm eigenen Naturanlage und den vorhandenen äußeren Bedingungen, die ihn mit Gottes Gnade zuletzt sicher in den Schooß der Kirche führen mußten, erklärt. Wittmann hat durchaus Recht, wenn er sagt[4]): „Aus seinem ganzen Wesen heraus muß sich die Nothwendigkeit seiner Bekehrung zur Kirche ergeben; wodurch die Betrachtung desselben, besonders für Katholiken, um so mehr Bedeutung gewinnt, als wir daraus sehen, wie eine so tiefsinnige

---

[1]) l. c. S. 18.

[2]) Soffner, Gesch. der Reform. in Schlesien. Breslau 1887. II. 199.

[3]) Conv.-Lexicon, 4. Aufl. 1. Bd. Leipzig 1888.

[4]) Angelus Sil. als Convertite, als mystischer Dichter und als Polemiker. Augsburg 1842. S. 2.

und gemüthvolle Persönlichkeit unmöglich protestantisch bleiben konnte, sondern mit ganzer Seele sich der hl. Kirche zuwenden mußte."

Angelus Silesius besaß nämlich, was von allen seinen Kritikern ausnahmslos zugegeben wird, ein Herz voll der innigsten Liebe. Alle seine Schriften legen davon unzweideutig Zeugniß ab, seine „Heilige Seelenlust" zumal athmet eine solch' innige und zarte Liebe zu Jesus, daß kaum etwas Innigeres gedacht werden kann. Zwar sind dieselben erst nach seiner Conversion erschienen, aber Natur bleibt Natur, sie ändert in der Regel nicht ihr Wesen, sondern nur ihre Richtung, wie darum der Dichter mit Recht von ihr sagt: usque recurrit. Sie war also schon vor dem Erscheinen seiner Schriften in ihrer Weise vorhanden. Soweit dieselben aber etwa schon vorher abgefaßt waren, wie Treblin[1]) annimmt, bezeugen sie ja um so mehr das, was wir wollen, das Vorhandensein der Liebe vor der Conversion. Seine polemischen Schriften aber, welche er später gegen die Protestanten richtete, stehen dazu nicht, wie Viele behaupten und worauf wir noch zurückkommen werden, im Widerspruch, sondern er hat auch diese nur verfaßt, weil ihn „die Liebe Christi dazu zwang" und weil ihm „aus Liebe zum Heil der Seelen ein solcher Eifer und feuriger Antrieb angekommen" ist[2]).

In dieser seiner natürlichen Beschaffenheit besaß er bereits eine natürliche Qualification für einen katholischen Christen und einen Hauptberührungspunkt mit der katholischen Kirche, insofern diese im Gegensatz zum Protestantismus gerade die Aeußerung der Liebe fordert und die vorhandene richtig zu entwickeln versteht.

Als er dann hauptsächlich wohl durch seinen Freund Franckenberg mit mystischen Schriften bekannt wurde, empfand er seiner Liebesnatur gemäß an denselben ein natürliches Wohlgefallen, denn der Geist der Mystik ist der Geist der Liebe. Durch das Lesen derselben ward seine Aufmerksamkeit aber auch auf katholische Autoren gelenkt und von ihnen gefesselt, wie wir aus P. Daniel Schwartz's Worten[3]) entnehmen müssen: „Auch da er fürstlicher Arzt war, da hat er geistliche katholische Bücher gelesen von Tugenden und rechter Andacht und darinnen gespüret den Geist Gottes, daraus geschöpfet wahre Liebe zu Gott, davon erleuchtet worden mit dem rechten Glauben." In demselben Grade nun, in welchem seine Anlage sich auf diese Weise

---

[1]) l. c. S. 8.
[2]) Vorrede zur Ecclesiologia.
[3]) Engelart.

mehr und mehr entwickelte, in demselben entfernte sie sich von dem Materialprinzip des Protestantismus, der Sola-fides-Lehre, welche jeder Aeußerung der Liebe, auch des allerleisesten Anfangs derselben, als Requisits zur Rechtfertigung gänzlich entrathen zu sollen vermeint, und näherte sich jenem Leben, welches nur in der katholischen Kirche als unumgänglich nothwendig erkannt wird und in ihr heimisch ist. Jene Entfernung wurde ihm zum Bewußtsein gebracht, als er einige von ihm übersetzte Gebete in Druck geben wollte und ihm dazu von dem lutherischen Hofprediger Christoph Freitag in Oels die Druckerlaubniß verweigert wurde. Er gab seinem Unwillen darüber in einem Briefe an Georg Betkium vom 28. November 1652 [1]) in folgender Weise Ausdruck: „Wegen meines nächsten carminis hab ich wohl gewußt, das es mir so gehen würde, noch ehe es publicirt ward, aber ich habe doch müssen schreiben, was ich gesollt, weil es heißt: Corde credimus, ore profitemur. Denn ich scheue mich der Wahrheit nicht, wiewohl ich mich unter diese generation, quae prava et adultera est, etwas zu weit herausgelassen . . . Ich sage, daß unsere jetzige Prediger rudes seynd und ignari totius antiquae Pietatis et jejuni verae ac vivae Theologiae . . . Herr Franckenberg seel. hat einen ehrlichen Leichen-Conduct gehabt, ist auch Alles wohl abgelaufen und hat Herr ♀ selbst wegen seiner Pietät ihn offentlich hoch rühmen müssen . . . Gott Lob, daß man ihn hat offentlich preisen müssen! Aber nun bin ich an seine Stelle kommen und, da ich zuvor nur heimlich ein Weigelianer war, bin ich nun offentlich zum Enthusiasten worden. Der Herr denke doch: Ich hab etliche hoch inbrünstige, das Gemüth zu Gott erhebende Gebethe aus unterschiedenen Autoribus verdeutscht zusammengesetzt, in willens, dieselben in ein klein Büchlein drucken zu lassen und gute Freunde zum Neujahr zu beschenken. Weil aber unterdessen dem Drucker das Verbot geschehen, so ließ ich's durch ihn Herrn ♀ übergeben. Was thut Herr ♀? er läßt mich nicht mit einem Worte deswegen besprechen, sondern schreibt darauff: Diese Gebethe können nicht zum Drucken gelassen werden, damit J. F. Gn. [2]) und die Priesterschaft sowohl auf dem Lande als in der Stadt nicht

---

[1]) Unsch. Nachrichten ꝛc. Leipzig 1714, S. 79, welche die Veröffentlichung mit ff. characteristischen Worten begleiten: „Man hat diesen Brieff, welchen der bekannte Apostata [d. i. Scheffler] vor seinem Abfall an Georg Betkium geschrieben, communiciren wollen als eine Probe, wohin die verderbte Theologia mystica verleiten könne."

[2]) Heißt wohl: Ihre Fürstl. Gnaden.

in Verdacht komme, als ob man den Enthusiasmum[1]) wolle helfen unterstützen. Und schickt es so dem Buchdrucker zu; da doch die Nahmen der Autorum über jedem Gebethe beigeschrieben waren. Was dies nun vor ein priesterlich Judicium und Apostolisches procedere sey, lasse ich einem jedweden urteilen. Ich weiß auch nunmehr, was ich lauterlich von ihnen halten soll. — Oellsse, 28. November 1652. Johann Scheffler. D."

Da die Unschuldigen Nachrichten ausdrücklich hinzufügen: „Der Herr ♀ bedeutet in Franckenbergs, Tscheschens[2]) und Schefflers Schriften Christoph Freytagen, Hof-Predigern zu Oelß, der sich umsonst bemühet, diese Leute zu bekehren," so läßt sich daraus ein Schluß ziehen, wie weit die Entfremdung bei ihm bereits gediehen war, denn ein Kreuz macht man gegen den Teufel und spricht dazu: Gott sei bei uns! weshalb der letztere Ausdruck sogar zur Bezeichnung des Teufels selber gebraucht wird, indem man ihn den „leibhaftigen Gott-sei-bei-uns" nennt.

Nun besaß Scheffler aber nicht blos ein liebevolles Herz, sondern nach allgemeinem Zeugniß[3]) auch einen außergewöhnlich klaren Verstand, und wie sein Herz dem Protestantismus sich mehr und mehr entfremdet sah, so fühlte sich auch sein Verstand von demselben unbefriedigt und trieb ihn zu weiteren Forschungen an. Die Consequenzen derselben scheute er nicht, denn er besaß auch die nöthige Willigkeit, welche der Wahrheit nicht widerstand, sondern bereit war, dem Geiste Gottes zu folgen, wohin immer er ihn führen würde. Wenn der hl. Stephanus zu den Juden sagen mußte[4]): „Ihr widerstehet allezeit dem hl. Geiste!" so konnte er dagegen feierlich betheuern[5]): „Und hiermit bezeuge ich für dem Angesichte Gottes und allen Heiligen, daß ich Niemanden zu lieb oder zu leide, sondern mit gutem Wissen und Gewissen auf Antrieb des Geistes des Herrn, dem ich niemals vorsätzlich und halsstarrig widerstrebet, auch ihn von Kindheit auf um seine Wahrheit angerufen, mich zu der katho-

---

[1]) Darunter ist die Mystik zu verstehen.

[2]) Joh. Theodor von Tschesch, Anhänger Böhmes, wohnte in Krippitz bei Brieg, gestorben 1651.

[3]) P. Dan. Schwartz sagt l. c.: „Jedermann weiß weit und breit, mit außgangenen wohlgegründten Büchern, daß sich gantze Gemeinen und vornehme, in theologischer Wissenschaft erfahrne Leuth über seinen Verstand rc. zu verwundern haben."

[4]) Apg. 7, 51.

[5]) Ursachen und Motive am Schluß.

lischen Kirchen begeben und ein Mitglied derselben ohne einzigen Stutz oder Scrupel frei und offentlich zur Ehre Gottes und Bezeugung der Wahrheit bekannt habe, auch mit der Hilfe Gottes ein lebendiger Zweig derselben ewig zu bleiben gedenke."

Dieser zuletzt genannten Eigenschaft eines willigen Herzens ist es nächst der Gnade Gottes hauptsächlich zuzuschreiben, daß er nicht, wie manche seiner Gesinnungsgenossen, ein Böhme, ein Weigel, auch sein Freund Franckenberg, auf halbem Wege stehen geblieben, sondern zum vollen Lichte der Wahrheit durchgedrungen ist.

Die erste und unmittelbarste Consequenz mußte sich ihm auf dem Gebiete der Rechtfertigungslehre ergeben, denn dort lag zwischen ihm und seinem ganzen Wesen der allernächste und stärkste Gegensatz zur Lehre seiner Kirche. Practisch war er hierin mit ganzer Seele der katholischen Lehre ergeben, welche außer dem Glauben als Heilsbedingung auch die Liebe, und sei es nur der allerzarteste Ansatz derselben, — versteht sich, durch die Gnade ebenso hervorgerufen wie weiter entwickelt, — fordert. Seine Natur trieb ihn wie von selbst dazu an, durch die ihm eigene Liebe fühlte und empfand er katholisch und that das, was die katholische Lehre forderte: er glaubte Gott nicht blos, sondern liebte ihn auch, sogar auf die allerinnigste Weise, suchte dadurch Gemeinschaft mit ihm und erblickte gerade darin den Weg zum ewigen Leben. Theoretisch dagegen war er der entgegenstehenden, ihm innerlich durchaus fremdartigen Lehre des Protestantismus zugetheilt. Einer Natur, wie der seinigen, konnte diese Disharmonie weder verborgen noch gleichgiltig bleiben, sondern sie mußte bald die Uebereinstimmung der von ihm geübten Praxis mit der katholischen Lehre sowie den fundamentalen Unterschied und die ungeheure Tragweite der beiden sich entgegenstehenden Lehren für das christliche Leben und die ewige Bestimmung des Menschen erkennen und das Verlangen in sich tragen, aus diesem Zwiespalt herauszukommen, besonders nachdem derselbe, der bisher nur latent gewesen, offen hervorgetreten war. Bis dahin hatte die Sache auf sich beruhen können, jetzt aber nahm sie bei seiner Natur und zufolge äußerer Veranlassung einen acuten Character an und drängte zur Entscheidung. Was er bis dahin gethan, hatte er für seine Person gethan und es für richtig und Gott wohlgefällig gehalten, jetzt nach dem Hervortreten des Zwiespalts kam es darauf an, ganz ernstlich zu prüfen, ob es auch objectiv richtig sei und zugleich, ob diejenige Lehre sich im Rechte befinde, welche ein derartiges Handeln für richtig, ja sogar im Wesentlichen für heilsnothwendig erklärt oder die andere,

welche nach ihrem Wortlaut eine solche Nothwendigkeit wirklich leugnet und einem thatsächlichen Handeln hindernd in den Weg tritt.

Sein heller Verstand ließ ihn bald zur Klarheit gelangen und, wie sein eigenes Handeln, so auch die katholische Lehre als die alleinige und unabweisbare Wahrheit erkennen. Er sagte sich: Schließt man die Liebe als Heilsbedingung gradezu aus und erklärt man die sola fides für die einzige Bedingung, so ist diese Lehre erstens unfruchtbar in sich selbst, denn dann regt sie an sich niemals zur Thätigkeit an und ist, wenn wirklich Früchte hervortreten, niemals die Ursache dazu gewesen, sondern diese sind nur die Folge einer glücklichen Inconsequenz, — und sie ist zweitens auch gefährlich, denn wenn sola fides genügt, dann dürfen sich die Menschen daran eben genügen lassen und brauchen keine Thätigkeit zu üben, — und sie widerspricht drittens auch der christlichen Uebung und Tradition. Diese Unfruchtbarkeit, Gefährlichkeit und Traditionswidrigkeit führt er denn auch unter den Ursachen und Motiven seines Uebertritts an, nämlich unter Artikel IX, „daß man insgemein keine Tugenden übet noch, wie man sie üben soll, unterwiesen wird. Und dieses kann Keiner leugnen. Denn die Klöster, welche darzu auffgerichtet und auch deswegen von den Alten Asceteria genennet worden, sind dahin. In Schulen weiß man ja von keinem einzigen Doctore oder Scriptore Ascetico, wie es die offentliche Untersuchung bezeugen wird. So will ich auch nicht verhoffen, es werde Jemand sagen, man würde auf den Academien darzu gehalten und angefrischet. So kann ich auch in den Kirchen und offentlichen Versammlungen kein wirklich Exempel sehen, es wäre dann, daß man das Stillesitzen, Lesen, Singen und Predigthören darfür wollte anziehen, welches doch noch lange nicht Tugend geübet heißt. Und ob zwar in den Predigten viel geschrieen wird, daß man solle gottesfürchtig und tugendhaft sein, so wird doch die Uebung derselben als eine papistische Eigenwirkung jederzeit verworffen“, —

unter Artikel X „die hochschädliche und in die Hölle stürtzende Lehre von der Rechtfertigung, nämlich, daß der Sünder vor Gott gerecht werde durch seinen sonderbaren Glauben, i. e. durch dieses allein, daß er glaubet oder meinet, er sei gerecht und Christus habe vor ihn gelitten und genug gethan, welches ihm auch ein jeder leichtfertiger Mensch einbilden kann, . . .“

und unter Artikel XI „die freventliche Verwerfung der ihnen (den Lehrern insgemein) ganz unerkannten geheimen Kunst der Gemeinschaft mit Gott (Theologiae mysticae), welche doch der Christen

höchste Weisheit ist und von den heiligen Eremiten, vielen Vätern und Jungfrauen ganz inniglich ist geübet und herrlich gelehret worden. Ihnen aber müssen die Liebhaber derselben Enthusiasten, Schwärmer und weiß nicht was mehr sein."

An diese Erkenntniß schloß sich bei ihm bald eine andere an. Er fand, daß die protestantische Lehre bei der Leugnung der Nothwendigkeit der Liebe keineswegs stehen geblieben, sondern zur Leugnung der Möglichkeit derselben fortgeschritten war und dem persönlichen Erscheinen derselben nur Geringschätzung entgegenzusetzen weiß.

Dieser Erkenntniß sind die Artikel VII, VIII und XV entsprungen, indem er darin als Ursache seines Uebertritts anführt:

VII „die verkehrte und höchst verdammliche Lehre, daß es einem Christenmenschen unmöglich sei, die Gebote Gottes zu halten, welches eine erschreckliche Lästerung wider Gott und seinen Gesalbten ist, denn 1. wird hiermit gelästert die göttliche Weisheit . . , als welche nicht zuvor gewußt hätte, wieviel sie dem Menschen auflegen und gebieten sollte und was ihm möglich oder unmöglich wäre, 2. wird auch die göttliche Allmacht gelästert, als welche ihren Creaturen nicht soviel Kraft und Stärke verleihen könnte, daß sie thun könnten, was sie von ihnen fordert, 3. wird auch das Verdienst Christi und sein bitteres Leiden gelästert und geschmälert, als welches uns nicht soviel Gnade von Gott erworben hätte, daß wir könnten in seine Fußtapfen treten, wandeln wie er gewandelt und seinem tugendreichen Bilde in Heiligkeit und Gerechtigkeit ähnlich werden, 4. wird auch der Mund der Wahrheit selbst freventlich und unverantwortlich einer schändlichen Lüge bezichtigt, denn er sagt ausdrücklich: Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht . . , aus welchem dann bald folget:

VIII die gänzliche Verzweiflung, zu der evangelischen Vollkommenheit zu gelangen, nach welcher doch unser Heiland seine liebe Jünger zu streben fleißig und oft ermahnet und dieselbe nebst ihnen allen Christen um seiner Glorie willen zu ergreifen treulich gerathen hat. Dabei sich dann auch befindet, weil nach ihrer Sage das Verdienst Christi schon Alles gethan hat und wir mit unsrem Thun, auch dem guten, nur Gottes Zorn verdienen,

XV die fast gänzliche Veracht- und geringe Schätzung der lieben Heiligen im Himmel, ja ich darf auch wohl sagen der Heiligung, denn die gemeine praxis giebt mir dessen genugsamen Beifall . . ."

Nachdem er zu dieser Stufe der Erkenntniß gelangt war, schritt er mit Gottes Gnade auch noch weiter auf diesem Wege fort, bis er zur vollständigen Erkenntniß aller lutherischen Irrthümer insgesammt

und zur vollständigen Ueberzeugung von der makellosen Wahrheit der katholischen Kirche gelangte und dieser Erkenntniß durch seinen Uebertritt auch practische Folge gab.

Daß dabei verschiedene äußere Umstände mitgewirkt haben, den Schritt beschleunigen zu helfen, ist gewiß. Dahin gehört das Lehrgezänk der streitenden Parteien im Protestantismus wider einander, auf welches er in Artikel IV hinweist mit den Worten:

„Die Uneinigkeit seiner [d. i. Luthers] Nachfolger in unterschiedenen Glaubenspunkten, wie solches nur aus dem Decreto Dresdensi, vor etlich und siebzig Jahren promulgiret, zu sehen, da sie die Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi ein erdichtetes Ding nennen und bekennen, daß sie fast alle Glaubensartikel von Christo verfälscht hätte, welches aber dem libro concordiae ganz zuwider ist. Was seit diesem bis auf heutigen Tag vor Zwiespalt und Uneinigkeit entstanden, ist unnöthig zu erzählen."

In seinem Sendschreiben Christiani conscientiosi an alle Evangelischen Universitäten kommt er auf diese Uneinigkeit mit folgenden Worten zurück: „Zu diesem allem kommt, daß so große Uneinigkeit unter uns ist, nicht nur in Nebensachen oder Kirchengebräuchen, sondern in Glaubensartikeln, auch nicht nur ein oder zwei Jahr, sondern von der Zeit an, da wir uns aufgeschwungen haben, bis auf diese Stunde. Die Herren werden wissen, was für Zwietracht zu unserer Väter Zeiten in den fürnehmsten Glaubensartikeln gewest, also gar daß, wie geschrieben wird, man Anno 1557, da man aus kaiserlichem Befehl zu Worms wider die Katholische erscheinen sollen, kaum möglich gewest, einen Doctoren zu finden, der mit dem andern übereinstimmte und auf's Colloquium gesendet werden könnte. Als ihrer hernach zwölffe erschienen und sich erklären sollten, ob sie mit der Augsburgischen Confession übereinstimmten, haben sie sich 16 Tage mit einander zerbissen, bis sie fünfe aus ihnen ausgebissen und abgethan haben. Die übrigen siebene aber haben sich dannoch mit einander nicht vergleichen können, daß also das Colloquium mit ihrem großen Spott und Schande ohne Frucht abgangen ... Was anjetzo für Gezänke und Verketzerung schon vierzig Jahr lang zwischen den Helmstädtern einestheils und Leipzigern und Wittenbergern anderntheils, item zwischen diesen und den Königsbergern im Schwange ist, das ist Vielen bekannt .. Die Wittenberger heißen die Helmstädter Calixtiner, zeihen sie vieler und zwar fünf und achtziger Neuigkeiten, .. Die Helmstädter hingegen heißen die Wittenberger und Leipziger Consensualer, die in ihrem Consensu Repetito ein neues Evangelium aufgebracht ... Von

der Augsburgischen Confession bezeugt Musculus am 92. Bl. des Hertzbergischen Colloquii, daß sie zwölf Mal verändert worden sei. Und ob man uns zwar bereden will, es sei die Aenderung nur in Worten geschehen, so sind doch im Altenburgischen Colloquio Theologi gewest, welche dies widersprochen und erwiesen haben, daß die Aenderung in der Substanz geschehen, wie im 494., item 524. Bl. selbiges Colloquii zu lesen. Derowegen weiß man noch heutiges Tages nicht, welches die ungeänderte sei . . Ja es erzählen die Wittenbergischen am 463. Bl. gedachtes Colloquii Altenburgensis, daß sich Jenische Theologi gefunden, die gar nichts auf die Confession gehalten und sie einen polnischen Stiefel, der an beide Füße gerecht ist, geheißen . . . Weil ich dann solche erschröckliche Widerwärtigkeit sehe und aber weiß, daß die unsrigen lehren, in specie Melchior Nicolai in Symb. Luth. Vind. und Conr. Dictericus in inst. Cath., daß die wahre Kirche müsse einig im Glauben sein, so denke ich: wenn unsre Kirche die wahre Kirche wäre, so würde sie ja der hl. Geist nicht in solch ärgerlich und unaufhörliches Katzebalgen oder Hundegebeiße gerathen lassen, sondern, weil er der Kirche von Christo als ein Lehrer aller Wahrheit versprochen worden und ein Geist der Einigkeit und des Friedens ist, sie in Einigkeit des Glaubens zusammenhalten . . Weil aber das Gegentheil geschicht und es bei uns zugeht, wie bei dem Babylonischen Thurme, so kann ich mir nimmermehr einbilden, daß solches vom hl. Geiste herkomme, ob sich gleich ein Jeder auf ihn beruft . . ."

Man sieht aus den angeführten Beispielen, die bei Angelus noch viel weiter ausgeführt sind, nicht blos, wie belesen derselbe gewesen ist, sondern auch, daß die Uneinigkeit im Protestantismus in der That zu jenen Umständen gerechnet werden muß, welche seine Entschließung beeinflußt und beschleunigt haben.

Dahin gehört ferner auch die Bemühung des Hauses Oesterreich, dem Katholicismus wieder zur gebührenden Anerkennung zu verhelfen, desgleichen die auf die Widerlegung und Beseitigung der protestantischen Irrthümer gerichtete Thätigkeit der Väter der Gesellschaft Jesu, welche seit 1638 in Breslau wirkten, in welchem Jahre sie der Prior der Kreuzherrn Heinrich Hartmann heimlich eingeführt und im Matthiasstifte verborgen hatte, bis sie vom Jahre 1650 an, nach Abzug der Schweden aus Schlesien, eine mehr öffentliche Thätigkeit entfalten durften. Das Alles hat viel dazu beigetragen, ihm seinen Schritt zu erleichtern und seinem heilsbegierigen Streben zum endlichen Siege zu verhelfen. Wie er speciell dem schon erwähnten Jesuiten Kedd

in dieser Beziehung Manches zu verdanken hat, erzählt dieser selbst in der Widmung zu seiner Schrift „Idea causarum fundatarum,“ Ingolstadii 1653, indem er schreibt: „Rediit non ita pridem Vratislaviae Silesiorum inter alios ad Ecclesiae gremium eruditus et clarissimus vir Joannes Schefflerus, Medicinae doctor expertissimus, qui candide literis ad me datis fatetur, se lectione meorum Polemicorum et cognitione causarum in iis solide fundatarum nec non frivolis Ministrorum Lutheranorum responsis ad duodecim mea postulata, Numine aspirante, eo perductum permotumque, ut erroneo coetui renuntiato veritati Catholicae sese associarit.“

Aber die Rechtfertigung bleibt immer der Centralpunkt, von welchem seine Lossagung zuerst practisch und dann theoretisch ausgegangen ist. Von dieser Mitte aus hat sich seine weitere Urtheilsbildung strahlenförmig über die übrigen Punkte ausgebreitet, wie sie in seinen „Ursachen und Motiven“ alle der Reihe nach angeführt, aber dort nicht genetisch, sondern systematisch geordnet sind.

Wir haben durch die vorstehende Ausführung den Uebertritt Schefflers psychologisch zu erklären gesucht und konnten nicht umhin, die Sache ganz prinzipiell zu fassen. Katholische Darsteller werden das immer thun. Der sonst so gerecht urtheilende Mahn will aber davon Nichts wissen. Zwar läßt auch er „den Hang zu mystischer Speculation“ den Grund sein, „der seine Conversion herbeiführte“ [1]), aber er geht nicht tiefer auf die Sache ein, sondern will den Grund lediglich auf die „damaligen historischen Bedingungen“ beschränkt sehen, indem er schreibt [2]): „Die katholischen Darsteller weichen nur darin von den protestantischen ab, daß sie den Grund für den Uebertritt des Angelus nicht blos in der Veräußerlichung des damaligen Lutherthums suchen, sondern in der lutherischen Lehre überhaupt, eine Ansicht, auf welche einzugehen wir für ebenso müßig halten, wie sie auszusprechen, da sie Schefflers Verhalten aus Mehr erklärt, als in den damaligen historischen Bedingungen gegeben ist.“

Hierin können wir Mahn nicht beistimmen. Denn Scheffler wäre schwerlich übergetreten, wenn nur das damalige Lutherthum ihm entgegen gewesen wäre und nicht das Lutherthum überhaupt, denn wenn nur Jenes der Fall gewesen wäre, so hätten ihm ja andere Mittel und Wege offen gestanden, sich zu helfen, als der wahrlich nicht leicht zu vollziehende Schritt der Conversion zum Katholicismus, — er

---

[1]) l. c. S. 482. [2]) l. c. S. 483.

hätte Beschwerde führen, er hätte auf den Widerspruch im Lutherthum zwischen Theorie und Praxis, oder gewissermaßen auf den Abfall des Lutherthums von sich selbst hinweisen können, — nein, das damalige Lutherthum war die ganz richtige Aeußerung der lutherischen Grundsätze überhaupt und dasselbe handelte ganz dem Systeme gemäß, wenn es die mystische Theologie prinzipiell verabscheute und dem Doctor Scheffler speciell die Druckerlaubniß für seine mystischen Erzeugnisse verweigerte. Hätte es die Mystik begünstigt, so hätte es das nur thun können, wenn es seinen eigenen und eigentlichen Grundsätzen untreu geworden wäre, und in dem Grade, in welchem lutherische Christen der Mystik gehuldigt haben, z. B. ein Weigel, ein Arndt, ein Andreä, in demselben Grade sind sie von dem wahren Kerne des lutherischen Lehrsystems abgewichen, ohne daß sie sich dessen immer klar bewußt zu sein brauchten. Die lutherische Lehre kennt grundsätzlich keine Heiligung im wahren Sinne des Wortes. Nach ihr bleibt der Mensch immer ein Sünder, seine Gerechtigkeit ist immer nur Schein, immer nur eine so genannte, nicht eine wirkliche [1]). Und wie sie keine eigentliche Heiligung kennt, so kann sie auch keine fordern, wenn anders die Rechtfertigung noch eine Bedeutung behalten soll. Sie besitzt wenigstens keinen hinreichenden Grund mehr, diese Forderung in unbedingter Weise zu stellen, nachdem sie die Rechtfertigung allein durch den Glauben [2]) sich vollziehen läßt. Denn wenn die auf solche Weise zu erlangende Rechtfertigung wirklich das sein soll, was ihr Name besagt, also wirklich genügt, so ist die Heiligung keine Nothwendigkeit mehr oder, wenn sie nothwendig, unerläßlich nothwendig zum Heile wäre, so ist die Rechtfertigung keine Rechtfertigung mehr, d. h. sie erscheint für das Heil nicht mehr als ausreichend, vielmehr als ein leerer Name ohne entsprechenden Inhalt, wie umgekehrt, wenn die Rechtfertigung das bleiben soll, was ihr Name besagt, die Heiligung nicht mehr absolut nothwendig ist, wie denn auch die Augsburgische Confession [3]) von den guten Werken ein Mehreres nicht sagen kann, als: sie sollen und müssen geschehen

---

[1]) So lehrt die Augsb. Conf. in Artikel 4: „Diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten" und die Apologie sagt im Artikel von der Rechtfertigung c.: „Wir wollen Zeugnisse beifügen, welche deutlich lehren, daß der Glaube die Gerechtigkeit selbst sei, durch welche wir vor Gott gerecht geachtet werden", — in der Antwort auf die Gründe der Gegner: „Die Gerechtigkeit aber ist der Glaube im Herzen" und im Artikel von der Liebe: „Die bösen Begierden im Fleische sind Sünden."

[2]) Augsb. Conf. Art. 20. [3]) Ibid.

„um Gottes willen und Gott zu Lob“ und die Apologie derselben sich nur dahin zu helfen weiß, daß sie sagt[1]: „Wir lehren, daß den Werken der Gläubigen Belohnungen bestimmt und verheißen sind. Wir lehren, daß gute Werke verdienstlich sind, nicht zur Vergebung der Sünden, nicht zur Begnadigung oder Rechtfertigung, sondern zu anderen leiblichen und geistlichen Belohnungen in diesem Leben und nach diesem Leben, wie Paulus 1. Cor. 3. 8. sagt: „ „Ein Jeglicher wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit.“ “ Es werden also verschiedene Belohnungen sein wegen der Verschiedenheit der Arbeiten. Aber die Vergebung der Sünden ist gleich und bei Allen dieselbe und wird unverdient dargeboten Allen, welche glauben, daß ihnen um Christi willen die Sünden vergeben werden.“

Die consequente lutherische Lehre kennt also keine Heiligung, kann keine fordern und muß eine solche Forderung als eine Uebertreibung, als einen falschen „Enthusiasmus“ sogar verbieten.

Scheffler selbst führt darum auch nirgends den nach Mahns Ausdruck „engherzig gewordenen Protestantismus jener Tage“ oder „die Veräußerlichung des damaligen Lutherthums“ als Ursache seines Uebertritts an, sondern den Protestantismus als solchen, wie er in dessen eigenen Bekenntnißschriften niedergelegt ist. Diesen stellt er der katholischen Lehre gegenüber und zieht zwischen beiden einen durchgehenden Vergleich, der für ihn dann die zweifellose Unrichtigkeit der protestantischen und die unabweisbare Richtigkeit der katholischen Lehre ergiebt. Eine blos zeitweilige Engherzigkeit wäre ja auch nur ein negatives Moment gewesen, welches höchstens vermocht hätte, ihn dieser zu entfremden, aber noch nicht, ihn der katholischen Kirche zuzuführen. Dazu bedurfte es erst noch eines positiven, er mußte erst dort, wohin er sich zu wenden gedachte, in positiver Weise die Wahrheit erblicken, ehe er sich ihr anschloß. Nachdem er diese aber in der katholischen Lehre erblickt hatte, war für ihn der Protestantismus als solcher gerichtet, nicht blos eine augenblickliche falsche Kundgebung desselben, m. a. W., er konnte nicht katholisch werden, wenn er nicht zuvor und gleichzeitig aufhörte, Lutheraner, wirklicher symbolgläubiger Lutheraner zu sein, und da er es wurde, muß die Erkenntniß von der Unrichtigkeit des Lutherthums als solchen vorausgegangen sein, nicht blos der augenblickliche Unwille über eine vorübergehende Spielart desselben.

Also die Ursache seines Uebertritts lag in dem lutherischen System überhaupt, nur die Veranlassung lag, wie Mahn sich ausdrückt, in der

---

1) Antwort auf die Gründe.

Engherzigkeit und Veräußerlichung desselben, wie er sich jedoch richtig hätte ausdrücken müssen, in der streng symbolgemäßen Handhabung desselben.

Auch Kahlerts Ausdrucksweise verdunkelt den wahren Sachverhalt, wenn es bei ihm heißt[1]): „Er (Scheffler) wollte ein innerliches Christenthum und die damals in der lutherischen Kirche herrschende steife Orthodoxie setzte Alles in das Gegentheil, die starre Form äußerer Kirchlichkeit; sie verwarf Scheffler und seine Geistesgenossen als heimliche Calvinisten, Fanatiker, Enthusiasten u. s. w. und bot ihnen doch in dem Gezänke ihrer Lehrer das traurige Beispiel der Entzweiung." Das ist eben das Wesen des Lutherthums, daß es seinem Buchstaben nach kein innerliches Christenthum kennen kann, außer durch Inconsequenz, und daß es, wörtlich genommen, zur blos äußeren Kirchlichkeit werden muß, wie wir immer behaupten und die katholische Kirche es von Anfang an behauptet und beklagt hat.

Treblins Darstellung ist, abgesehen von einigen Schärfen und Unrichtigkeiten, im Ganzen zutreffend, was auch Mahn hervorhebt, der nur durch seine Zusatzbemerkung die Sache wieder abzuschwächen sucht. „Zu den lesenswerthesten Parthieen der Scheffler'schen Streitschriften gehören jene", sagt Treblin[2]), „in denen er die ewigen Verketzerungen der Protestanten schildert, wie die Lutheraner die Calvinisten Abgötter nennen und umgekehrt, wie sie unter sich über die symbolischen Bücher und über einzelne Lehren zanken." Dann weist er auf die Schrift Christianus conscientiosus hin und schließt: „Die Bitterkeit, mit der er die Intoleranz der Lutheraner und Calvinisten schildert, läßt nicht undeutlich die Erinnerung selbsterfahrener Unbill und Kränkung durchblicken, weshalb wir dies als ersten Grund für seinen Uebertritt ansehen." Das ist Alles richtig und wir haben dessen zum Theil oben bereits Erwähnung gethan, nur mit dem Unterschiede, daß wir es blos unter die äußeren mitwirkenden Ursachen gerechnet haben. Aber danach kommt er auf die Hauptsache und sagt:

„Doch noch ein Anderes nehmen wir hinzu. Das ist eine innere Verwandtschaft zwischen seinem Mysticismus und der katholischen Kirche. Der Grundbegriff Luthers und der lutherischen Kirche war die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Diese Lehre gründete sich auf das Bewußtsein der steten Unvollkommenheit des Menschen, der, ob er begnadigt war oder nicht, sich immer als sündig wußte.

[1]) l. c. S. 18. [2]) l. c. S. 36.

Dieser Rechtfertigungsbegriff ist nicht in der mittelalterlichen Mystik gewesen, weil sie das reale Inwohnen Gottes im Menschen annahm und die Möglichkeit einer Vergottung der Menschen zuließ, weshalb die Gnade höchstens für die frühesten Stadien des inneren Lebens ihre Bedeutung behielt. Von diesem Punkte aus war nur ein Schritt zu den Heiligen der katholischen Kirche und die ganze Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke mußte auf die Mystiker eine große Anziehungskraft ausüben. In der That ist dies für unsern Angelus ein Hauptmotiv seines Uebertrittes gewesen."

Diese Darstellung Treblins beweist, daß er den eigentlichen Ausgangspunkt der Conversion Schefflers und den Weg, den dieser gegangen, übereinstimmend mit uns bezeichnet hat. Wenn er denselben „Einbildung" und „Wahn" nennt, so entspricht das seinem protestantischen Standpunkte, den wir verwerfen und als schweren Heilsirrthum beklagen.

Auch Gaupp l. c. S. 10 ff. hat die wahre Ursache der Conversion Schefflers anerkannt.

Soviel zur Erklärung dieser Conversion selbst, deren Wichtigkeit uns groß genug erschien, daß wir ihr eine längere Betrachtung widmeten.

Gegen die von ihm verfaßten „Ursachen und Motiven" wandte sich Christian Chemnitz in Jena in einer lateinischen Gegenschrift, welche den Titel führt: Veritas religionis lutheranae defensa sive Examen argumentorum et Fundamentorum, quibus Dr. Johannes Schefflerus religionem nostram impugnavit et quibus se ad Apostasiam commotum fuisse publico scripto est testatus. Jenae 1655[1]), auf die aber Scheffler vorläufig keine weitere Rücksicht nahm.

Darum dürfen wir hier kurz einschalten, was Schwartz aus seinem Leben weiter berichtet: „In der ersten Wallfahrt gen Trebnitz ist er vorgegangen nicht als Privatclericus und minderer Priester, auch nicht wie ein schwacher Mensch, der sich eines Unglücks in der Kühnheit hette zu befahren, sondern als ein Engel und Gottesboth, unerschrocken und unüberwindlich vorangegangen, mit einer brennenden Fackel in der Lincken, mit einem Crucifix in der Rechten, mit einer dörnern Cron auff dem Haupt, mit einem seraphischen Eyfer und resolution im Hertzen."

Kahlert setzt diese Wallfahrt unter Berufung auf Steinbergers Tagebuch wohl mit Recht in das Jahr 1656. Auch Jungnitz, der

[1]) Diese Schrift ist in der hiesigen Stadtbibliothek vorhanden, nicht aber in der Königl. und Universitätsbibliothek.

in seiner Schrift „Die hl. Hedwig", Breslau 1886, S. 131 dieses Vorfalls gedenkt, hält sich an dieses Jahr.

Im Jahre 1657 erschienen zwei bedeutende Werke von ihm. Das eine, welches Schefflers „dauernden Ruhm begründet hat"[1]), ist: „Johannis Angeli Silesii Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend." Wien bei Josef Jacob Kürner 1657. Das Werk besteht aus 5 Büchern und 10 Sonnetten. Einzelne Sprüche enthalten kurze Anmerkungen. Das Imprimatur des unterzeichneten Generalvicars Sebastianus a Rostock ist vom 6. Juli 1656, die Vorrede dazu vom 7. Heumonathstag[2]) 1656, die Approbation des Dekans der theologischen Facultät in Wien, Nicolaus Avancinus, Soc. J., vom 2. April 1657. Eine neue Auflage, mit einem 6. Buche versehen, erschien in Glatz i. J. 1675. Diese Ausgabe, welche mir vorgelegen, enthält links vom Titelblatt den Spruch:

Ein Mensch der schauet Gott, Ein Thier den Erdkloß an,
Aus diesem, was er sei, Ein Jeder kennen kann.

Auf der Kehrseite des Titelblattes steht:

Wir alle, die wir mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn anschauen, werden verwandelt in dasselbige Bild von Klarheit in Klarheit als vom Geiste des Herrn. 2. Cor. 3. 18.

Dann folgt eine Zuschrift (d. i. Widmung), welche lautet: Der ewigen Weisheit Gotte, dem Spiegel ohne Makel, den die Cherubim und alle seligen Geister mit ewiger Verwunderung anschauen, dem Lichte, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen, dem unerschöpflichen Brunnen und ursprünglichem Qualle aller Weisheit schreibet zu und richtet wiederum in ihn hin diese aus dessen großem Meere gnädiglich hergeronnene kleine Tröpflein[3]) sein vor unablässigem Verlangen ihn zu schauen allzeit sterbender **Johannes Angelus.**

Dann folgt die Erinnerungs-Vorrede an den Leser vom 7. August 1674, auf die wir noch zurückkommen.

Das Werk selbst besteht aus 5, resp. 6 Büchern, jedes Buch aus einer Anzahl von Sinnsprüchen in zwei, vier und mehr Alexandrinern, das Ganze aus 1675 Sprüchen, bei Rosenthal, der im 3. Buche von 144 an und im 5. Buche von 176 an um einen Spruch zurückleibt, aus nur 1673. Dieselben folgen nicht nach einer bestimmten Disposition

---

[1]) Kahlert l. c. S. 37. [2]) Also Juli.
[3]) sc. seine Sprüche.

auf einander, sondern scheinen vom Autor so niedergeschrieben zu sein, wie sie ihm beim Lesen und Studiren grade in den Sinn gekommen sind, und sollen vielleicht grade durch den Mangel an Zusammenhang die Aufmerksamkeit des Lesers fortwährend auf's Neue wachrufen. Wenn er am Schluß seiner Erinnerungs-Vorrede sagt: „Diese Reimen, gleich wie sie dem Urheber meistentheils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten einig und allein gegeben worden aufzusetzen, also daß er auch das erste Buch in 4 Tagen verfertigt hat, sollen auch so bleiben und dem Leser eine Aufmunterung sein, den in sich verborgenen Gott und dessen hl. Weisheit selbst zu suchen und sein Angesicht mit eigenen Augen zu beschauen," — so hat das wohl nur den Sinn, daß er das erste Buch in 4 Tagen druckfertig gemacht hat, denn die einzelnen Reime können schwerlich in dieser kurzen Zeit und in dieser Reihenfolge erst ersonnen worden sein.

Leibnitz scheint diesen Mangel an Disposition gemeint zu haben, wenn er den Scheffler zwar einen nicht ungelehrten Mann nennt, dann aber in den Tadel ausbricht: ast multa sua diversarum rerum sine judicio congerie se mihi parum approbavit [1]). Ueber die äußere Form dieser Sprüche urtheilt er dadurch, daß er den Angelus als „auctor poëmatum sacrorum non inelegantium" bezeichnet [2]). — Wenn dagegen Wolfgang Menzel nichts Anderes zu sagen weiß, als: „Der Wandersmann besteht nur in kurzen epigrammatischen Knittelversen ohne sprachliche Schönheit" [3]), so hat er damit ebenso lieblos wie verständnißlos geredet.

Der Inhalt dieser schönen Spruchsammlung bezieht sich auf die tiefsten und wichtigsten Wahrheiten der Religion, auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes, auf das Verhältniß Gottes zur Welt, insbesondere zum Menschen, — der Inhalt ist, um es kurz zu sagen, eine hohe und herrliche Mystik, die allerdings verstanden sein will, ehe sie auf gerechte Würdigung und volle Anerkennung rechnen kann. Etwas hat der Dichter durch seine Vorrede und durch die in den späteren Ausgaben enthaltenen Anmerkungen dazu beitragen wollen, das Verständniß zu erleichtern, denn er sagt: „Wo der Verstand zweifelhaftig oder gar zu dunkel zu sein vermeint wird, so soll dabei eine kurze Erinnerung geschehen". Gleichwohl mag das Verständniß

---

1) V. Epist. Bar. de Boineburgk. Noribergae 1703.

2) Ep. ad Hanschium von Erdmann p. 445.

3) Deutsche Dichtung 2c. Stuttgart 1859. II. S. 240.

einzelner Sprüche noch schwierig genug erscheinen und ist darum auch mannichfachen Mißdeutungen ausgesetzt gewesen.

Durch den Titel „Cherubinischer Wandersmann“ will der Dichter auf den Inhalt und Zweck seines Werkes hinweisen, der darin besteht, zur göttlichen Beschaulichkeit anzuleiten, denn gleichwie die Cherubim Gott anschauen, so soll diese Spruchsammlung dem Leser ein Geleitsmann sein, durch ihn zum Schauen Gottes zu gelangen. Darum sagt er in seiner Erinnerungsvorrede: „Anitzo trage ich Dir meinen Cherubinischen Wandersmann . . zu einem Gefährten an, um durch denselben nochmals die Augen Deiner Seele zur göttlichen Beschaulichkeit zu leiten und zu erheben.“

In demselben Jahre 1657 erschien von ihm: „Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, gesungen von Johann Angelo Silesio, und von Herrn Georgio Josepho mit außbündig schönen Melodeyen geziert. Breslaw.“ Eine Jahreszahl ist nicht angegeben. Das Imprimatur ist von Sebastian von Rostock vom 1. Mai 1657. In demselben Jahre erschien ein 4. Theil dazu. Eine neue Auflage, mit einem 5. Theile vermehrt, erschien 1668.

Dieses Werk, bestehend also aus 5 Büchern, bildet eine Sammlung der schönsten religiösen Lieder, die um so mehr Bewunderung verdienen, als jene Zeit, abgesehen von Friedrich Spee, Paul Gerhardt und einigen anderen, wenig fruchtbar an derartigen Erzeugnissen war. Die ersten 3 Bücher sind „Jesu Christo, dem Liebenswürdigsten unter allen Menschenkindern, dem Könige, dem Gotte, dem Anfänger und Vollender aller Liebe, dem einzigen Ziel und Ende der verliebten Herzen, seinem höchsten Gut und ewigen Seligkeit“ gewidmet, das 4. und 5. Buch enthält außerdem noch Lieder auf die hl. Maria, auf Johannes Ev., auf Maria Magdalena, Uebersetzungen kirchlicher Hymnen und beschreibt die Schönheit der christlichen Kirche.

Als Vorbild hat dem Dichter das Hohelied gedient, in welchem die Sehnsucht der Seele nach dem göttlichen Bräutigam zum Ausdruck kommt.

Wolfgang Menzel, der an den Spruchreimen Nichts zu loben fand, erklärt dagegen in Betreff dieser Lieder[1]), daß darin „seine Verse reiner und länger werden und daß sich darunter das Zarteste findet, was ein frommes Gemüth empfinden und aussprechen kann.“

König in seiner Deutschen Literaturgeschichte[2]) sagt zwar: „Ein

[1]) Deutsche Dichtung 2c. II. 240. [2]) S. 275.

mystischer, oft in's Krankhafte ausartender Zug geht durch die 205 geistlichen Lieder," fährt aber dann anerkennend fort: „viele darunter zeichnen sich durch eine solche Innerlichkeit und Innigkeit aus, daß sie zu den schönsten Blüten der geistlichen Liederdichtung gerechnet werden dürfen und mit Recht ihren Platz bis heute in unseren evangelischen Gesangbüchern behauptet haben."

Wittmann spendet ihnen ihr wohlverdientes Lob in folgenden Worten [1]): „Mögen überfeine Kritiker . . vieles an der Form dieser Lieder auszusetzen haben, mögen sie manche Verse gemein finden, . . sie haben vor lauter Geschmack den Geschmack verloren, nämlich den an der höchsten Poesie, an der Poesie des liebeglühenden Christenherzens."

Aehnlich urtheilt Rosenthal [2]): „Sind nun diese Lieder im Allgemeinen von einer weichen, sehnsüchtigen Innigkeit, mit sittlichem Bilderreichthum ausgestattet, verrathen sie auch oft einen Ton mystischer Ueberschwenglichkeit, die sie denen, welche, selbst ohne Gemüth, sie auch nur mit dem Auge des Verstandes betrachten und demgemäß beurtheilen, als die Erzeugnisse einer sinnlichen, fast weiblichen Natur erscheinen lassen, so hat unser Angelus doch auch Lieder gedichtet, die an Einfachheit, Kraft und Energie des Ausdrucks, an männlichem Schwung den berühmtesten protestantischen Liedern nicht nachstehen".

Hiermit stimmt Kahlert überein, indem er schreibt [3]): „Bei Scheffler ist das Talent der Naturbeschreibung besonders deutlich bekundet 2c. und was die äußere Form der Lieder betrifft, so verräth sie des Dichters großes Talent und ist mit der ungezwungensten Leichtigkeit gestaltet."

Was Gervinus in seiner Geschichte der deutschen Dichtung IV. Aufl. III. S. 339 geringschätzend sagt, daß Scheffler „sichtlich angeregt von Spee" ist, daß ihm aber „die Leichtigkeit von diesem fehlt", daß bei Spee „poetische Bilder und Gedanken", hier dagegen „Gemeinplätze" sind, ist hinreichend von dem viel verständigeren Kahlert widerlegt worden, der dieses Urtheil S. 63 ein „sehr willkürliches" und wenigstens hinsichtlich eines Theiles der Lieder „ganz ungerechtes" nennt. „Zuvörderst ist es doch völlig zweifelhaft", sagt er mit Recht, „ob Scheffler von dem Dichter der Trutznachtigall überhaupt etwas gewußt hat, denn wenn auch in einem Theile seiner Lieder eine gewisse Aehnlichkeit mit diesem bemerklich wird, ist dies doch in andern ganz und gar nicht der Fall. Gervinus hätte namentlich

---

1) l. c. S. 32. 2) l. c. S. XXVIII. 3) l. c. S. 65 u. 71.

die geschichtliche Thatsache, daß von Fr. Spee nicht ein einziges, von Scheffler aber über fünfzig, also fast ein Viertel seiner Lieder in die evangelischen Gesangbücher übergegangen ist, nicht verschweigen sollen, denn sie bietet der historischen Kritik ein erhebliches Moment. . ." Kahlert stellt sogar, was „Kraft des Ausdrucks" betrifft, den Angelus über Spee.

Auch Treblin ist unparteiisch genug, ihn mit Wackernagel den „größten geistlichen Liederdichter Schlesiens" zu nennen, dem „nur Johann Heermann, nicht aber Benjamin Schmolke möglicherweise den Rang streitig machen könnte" und der „unzweifelhaft auf's Kirchenlied eine so bedeutende Einwirkung ausgeübt, wie wenige außer ihm." (S. 13.) — Derselbe behauptet aber auch, daß „der Dichter diese Lieder wohl dem größten Theile nach geschaffen, als er noch evangelisch war", S. 8, eine Ansicht, welche sich bereits in den Unschuldigen Nachrichten v. J. 1713, S. 1076, findet, dort aber widerlegt wird, allerdings durch eine falsche Beweisführung. Dagegen ist zu bemerken, daß Treblin die Herausgabe der Lieder um ein Jahr früher angegeben hat, als dies in Wirklichkeit stattgefunden hat, denn nicht 1656, sondern erst 1657 wurden dieselben zum ersten Mal herausgegeben. Sodann ist ein Zeitraum von beinahe 4 Jahren, welcher von der Conversion bis zur Herausgabe der Lieder verstrichen ist, nicht gerade lang, aber immerhin lang genug, daß in demselben die Lieder geschaffen worden sein können. Allerdings gehört eine bedeutende Produktionskraft dazu, aber man wird nach dem großem Umfange seiner übrigen Schriften und der verhältnißmäßig kurzen Zeit, in der sie producirt worden sind, eine solche Kraft dem Angelus nicht absprechen können. Für den Componisten braucht man nicht eine besondere, erst nach Abschluß der ganzen Dichtung beginnende Zeit zur Herstellung seiner Compositionen anzunehmen, sondern es können Jenem wohl die Lieder einzeln, immer gleich nach ihrer Entstehung, übergeben worden sein. Auch wäre gewiß, wenn dieselben zum größten Theil schon vor seiner Conversion fertig gewesen wären, dessen irgendwie und irgendwo einmal Erwähnung geschehen. Aber weder in Oels ist davon die Rede, denn es wird in dem Briefe an Betkium nur von Gebeten, nicht von Liedern gesprochen, noch auch später in irgend einer seiner Schriften. Wenn Treblin sagt: „So sind denn auch die Lieder der ersten drei Bände nur Christo gewidmet und erst der vierte der Maria," so gewinnt es den Anschein, als wolle er mit diesen Worten das 4. Buch preisgeben und dessen Abfassung allein in die Zeit nach der Conversion

setzen. Danach hätte aber Scheffler zur Herstellung dieses Buches beinahe 4 Jahre gebraucht und es würde dann für die Herstellung der ersten 3 Bücher ein zu langer Zeitraum, beinahe 12 Jahre, anzusetzen sein, was ganz unmöglich ist.

Aber ist denn der Schluß, den Treblin aus der Widmung zieht, überhaupt zulässig? Ist etwa Christus und Maria getheilt? Oder kann der Dichter nicht auch als Katholik die erste Widmung an Christum gerichtet haben? Ist nicht grade in der katholischen Kirche Christus der Centralpunkt alles Heils? Nein, aus der Widmung an Christum kann ein sicherer Schluß nicht gezogen werden, man kann höchstens aus der Widmung an Maria schließen, daß er damals schon Katholik war, sonst aber Nichts.

Wie aber steht es mit dem Inhalt dieser Bücher selbst? Müßte nicht der Inhalt irgendwie eine protestantische Färbung an sich tragen, wenn ein Protestant ihr Autor gewesen wäre? Höchstens dann nicht, wenn derselbe zwar äußerlich noch Protestant, innerlich aber von katholischer Gesinnung erfüllt gewesen wäre. Treblin scheint aber doch zu meinen, daß die Lieder eine protestantische Gesinnung in seinem Sinne an sich tragen, denn er setzt hinzu: „Die evangelische Kirche darf also ein Anrecht auf diese Lieder geltend machen, ein Recht, den Angelus Silesius unter ihre Kirchenliederdichter zu setzen.“ Daß eine solche Färbung darin nicht enthalten sein kann, geht schon aus der Approbation des Bischofs hervor. Es geht auch daraus hervor, daß diese Lieder von der katholischen Kirche nie beanstandet worden sind, vielmehr bis zur Stunde von Katholiken stets hoch gepriesen werden. Nein, es ist zunächst der gemeinsame christliche Kern, der beiden Confessionen glücklicher Weise noch eigen und in einer großen Anzahl dieser Lieder enthalten ist, welcher ebensogut von dem katholischen Scheffler herstammen kann, wie er nach Treblins Meinung von dem evangelischen herstammen muß. Eine specifisch lutherische Färbung, eine Sola-fides-Gesinnung ist in ihnen nirgends bemerkbar. Im Gegentheil durchweht das Ganze von Anfang an ein warmer katholischer Hauch. Fortwährend äußert sich die Liebessehnsucht nach dem Bräutigam der Seele, überall wird auf die Willensthätigkeit, auf Bußgesinnung und treues Ausharren gedrungen. Davon legt jede Seite genügend Zeugniß ab. Ausgesprochen katholisch sind folgende Stellen: Im 1. Buche das ganze Lied Nr. 15 „Reinste Jungfrau ꝛc.“; Nr. 20, Strophe 7: „Nimm mein Herze, güldne Kerze, und entzünd' es heiliglich. Mach es reine, wie das Deine und zerschmelz es ganz in Dich!“ Nr. 35, Str. 8; Nr. 39, Str. 3;

Nr. 40, Str. 1, 2 u. 3. Im II. Buche Nr. 43, Str. 8; Nr. 44, Str. 10; Nr. 46, Str. 5: „Wasch mich nu wieder weiß und rein rc.“; Nr. 47, Str. 6; das ganze Lied Nr. 53: „Die Seele Christi heilige mich“; Nr. 55, Str. 4. Im III. Buche Nr. 72, Str. 5; Nr. 80, Str. 6: „Wer nur nach Gottes Willen thut!“ Nr. 83, Str. 4: „Liebe Jesum und sonst Nichts, meine Seele, so geschichts!“ Nr. 93, Nr. 3; das ganze Lied Nr. 96; Nr. 97, Str. 1 u. Str. 4 (die Transsubstantiation und Gegenwart Gottes); Nr. 98, Str. 1 (ebenso); Nr. 99 ganz; Nr. 113, Str. 2 (Schutzengel); Nr. 114, Str. 4 (ebenso).

Also selbst angenommen, daß ein Theil seiner Lieder noch von dem evangelischen Scheffler herrühren soll, — evangelisch im Gegensatz zu katholisch sind dieselben ganz sicher nicht, sondern allgemein christlich und vielfach sogar ausgesprochen katholisch. Dieser katholische Character vieler Lieder ist Treblin ebenso entgangen wie Rosenthal, der l. c. S. XXVIII ff. sagt, daß „in keinem der Lieder irgend eine confessionelle Andeutung zu finden“ ist und sich dafür auf Neumeister beruft, der über Angelus urtheilt[1]: „Papaeus hic Angelus, sed bonus, nec video, quo minus hymni plurimi a Lutherano adhibeantur“, gegen welches Urtheil sonst gar Nichts einzuwenden ist.

Nach Kahlert „führt Alles darauf hin, daß die Lieder zu sehr verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stimmungen seines Lebens entstanden sind; wie viele nun aber vor, wie viele nach des Dichters Uebertritte zum Katholicismus, das läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden und ist auch grade deshalb, weil sein Werk beiden christlichen Confessionen lieb geworden, gleichgiltig.“ (S. 69.) An diesem Urtheile haben wir nur gegen den Schlußsatz insofern etwas einzuwenden, als man vielfach bestrebt ist, grade katholische Leistungen entweder herabzusetzen oder auf eine möglichst geringe Zahl herabzudrücken. Die Unschuldigen Nachrichten, welche über die Person des Angelus schlecht unterrichtet waren, da sie sonst wohl nicht geschrieben haben würden, daß derselbe „erst bei angehendem Alter“ solche Lieder verfaßt habe, bilden gleich einen Beleg dazu, indem sie sagen, daß das Gute darin „Ueberbleibungen“ seien, „so er aus unserer Kirche mit sich in die Römische genommen.“ Diese recht anmaßliche Aeußerung scheint uns durch die vorstehende Ausführung hinreichend mit beleuchtet und widerlegt zu sein, so daß wir derselben keine weitere Beachtung mehr schuldig sind.

---

[1]) De poëtis Germanicis huj. sec. praecipuis. Lips. 1695.

Es wurde schon erwähnt, daß viele Lieder in die evangelischen Gesangbücher aufgenommen worden sind. Kahlert giebt S. 61 an, daß in dem Halle'schen Gesangbuch von Freylinghausen a. 1741 sich 53 Scheffler'sche Lieder befinden und daß dieselben mit sehr wenigen Ausnahmen auch von J. F. Burg in das „Königl. Privilegirte Gesangbuch für die Schlesischen Lande" v. 1745 aufgenommen worden sind. In der neuen Auflage „Allgemeines und vollständiges Evangelisches Gesangbuch für die Königl. Preuß. Lande &c. Breslau 1847" sind noch 18 Scheffler'sche Lieder enthalten. — In dem Buche „Geistliche Lieder für Kirche, Schule und Haus" von Anders und Stolzenburg, Breslau 1855, sind 6 Lieder von ihm enthalten und S. 182 über ihn anerkennend gesagt: „Seine Lieder athmen die reine persönliche Liebe eines von den Wohlthaten Gottes in Christo und der Lieblichkeit des Erlösers besiegten und überwältigten, aber nun gottesfrohen und seligen Herzens, welches allenthalben, in Natur und Welt, den Heiland sucht und erkennt und in treuem Kampfe seinem göttlichen Vorbilde nachzuwandeln strebt, nicht ohne unaufhörliche Sehnsucht nach innigerer Vereinigung, in deren Vorgefühl es sich Gott durch seinen ewigen Hohenpriester zum Opfer darbringt." (Bunsen.)

Das „Kleine Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeine," Gnadau 1870 enthält 14 Lieder von demselben.

Das „Gesangbuch für die Evangelischen Gemeinden der Provinz Posen," Posen 1875, enthält deren 10.

Das „Schulgesangbuch" von Treblin, Breslau 1880, enthält 4.

Das „Evangelische Gesangbuch zum Gebrauch der Stadt Halle und der umliegenden Gegend," Halle 1886, enthält 7.

Das „Gesangbuch für Evangelische Gemeinden Schlesiens," Breslau 1889, enthält 6.

Zum größten Theil sind es immer dieselben Lieder, welche in den verschiedenen Büchern wiederkehren.

Aber auch in katholischen Gesangbüchern hat Angelus die wohlverdiente Aufnahme gefunden, z. B. in dem Buche „Geistlicher Paradeiß-Vogel der katholischen Deutschen &c.'" Neiße 1663, worin 22 Lieder von ihm enthalten sind.

In den Unschuldigen Nachrichten v. 1713, S. 858 wird noch erzählt, daß zwei Lieder des Schlesiers Joh. Angeli in Gözens Kleine Litaney aufgenommen worden sind, nämlich: „Hilf uns, Herr, in allen Dingen!" und „Herzallerliebster Gott!" Dieselben sind jedoch unter den sonst bekannten Liedern von ihm nirgends zu finden.

Nach Kahlert S. 21 ist unser Angelus i. J. 1661 den 27. Februar

in den Orden der fratrum minorum Seraphici Patris Francisci (Minoritenorden) „aufgenommen“ worden, wie aus der zu Toledo von dem Minister generalis, Angelus de Sambuca, ausgestellten Urkunde, die übrigens die Jahreszahl 1663 an sich trägt (nicht 1661), hervorgehen soll. Rosenthal, Mahn und Lindemann sind Kahlert hierin gefolgt, Lindemann giebt einer Vermuthung Ausdruck mit den Worten: „Dem Minoritenorden scheint Angelus nicht lange angehört zu haben, wenn nicht, was ich für möglich halte, die eben erwähnte Urkunde nur besagt, daß er sich dem sogenannten dritten Orden des hl. Franziskus angeschlossen habe, der ja eigentlich für Weltleute gestiftet ist.“ Die Wahrheit ist, daß diese Aufnahme keine eigentliche Aufnahme weder in den Orden selbst noch in den dritten Orden gewesen ist, sondern eine rein geistige Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft des Ordens, so zwar, daß er als Gönner desselben, der er anscheinend gewesen ist, Antheil an allen Gebeten und frommen Werken erlangt hat, welche die Brüder geübt haben. Sonst könnte er nicht mit einer weiblichen Person zusammen aufgenommen worden sein. In der Urkunde[1]) heißt es aber: Joanni Ignatio Meltzer a Fridberg ejusque conjugi Annae et omnibus eorundem liberis necnon D. Joanni Scheffiero Med. Doctori. Dann, nachdem deren Almosen an die Minoriten gerühmt sind, heißt es weiter: Vos admittimus et nominamus Confratres nostrae Religionis, quatenus plenarie sitis participes omnium meritorum, quae suffragiis, missis, orationibus etc. comparantur.

Ebenso haben wir einen anderen Irrthum zu berichtigen, der sich gleichmäßig bei allen Schriftstellern, auch bei Hoffmann von Fallersleben findet, daß nämlich Angelus den **21.** Mai 1661 die Priesterweihe empfangen haben soll. Er hat dieselbe laut Ausweis der schon genannten Matricula Ordinatorum und ebenso der Ordinationsurkunde[2]) am **29.** Mai empfangen. Das Jahr 1661 ist richtig angegeben. In der Matricula steht ausdrücklich: Die 29. May in Presbyteros ordinati sunt D. Joannes Angelus Scheffler etc. etc. Und in der Ordinationsurkunde heißt es: Anno 1661 Significamus Nos Mai d. 29. D. Joannem Angelum Scheffler Nissae in Capella Domestica in Presbyterum ordinasse, promovisse et consecrasse, Anno quo supra. Jo. Bal. Suffr. Am 21. Mai hatte er, wie beide Urkunden wiederum ganz übereinstimmend bezeugen, nur die Tonsur und die niederen Weihen erhalten.

---

[1]) Urk. des Schles. Prov.-Arch. Nr. 1154b.
[2]) Urk. des Schles. Prov.-Arch. Nr. 1154c.

Am 8. Juni 1662 führte er die Frohnleichnamsprocession vom Dome durch die Stadt Breslau, welche Feierlichkeit seit Einführung der Reformation in Schlesien, also seit 1525, nicht mehr in dieser Weise stattgefunden hatte. P. Daniel Schwartz berichtet darüber l. c.: „In der ersten Prozession des hl. Rosarii mit der hochwürdigsten **Hostia**, welche weit über 100 Jahr die Stadt Breßlau nicht außer der Kirche gesehen hatte, ging Johannes Angelus vorher mit einem Fahn.“ Lucä dagegen erzählt l. c. S. 145, daß ihm die Auszeichnung zu Theil wurde, dabei „die Monstranz tragen zu dürfen.“ Wenn Kahlert meint (S. 22), daß man ihn mit Unrecht für den „Anstifter des ganzen Ereignisses“ gehalten hat, so spricht dagegen doch die Bemerkung des P. Schwartz, der ausdrücklich hervorhebt: „Darumb hat er sein Leben ungeachtet weder keines Menschen sehen oder sagen, die erste Prozession mit dem allerheiligsten Sacrament nicht zu verziehen, bei den Regierenden Häuptern mit Gelegen- oder Ungelegenheiten getrieben.“ Denn danach scheint es doch, daß er die Sache eifrig betrieben und dahin gewirkt hat, daß sie nicht länger „verzogen“, das ist, aufgeschoben werden durfte und thatsächlich hat auch dieselbe erst stattgefunden, nachdem kurz vorher, am 2. Juni, ein kaiserlicher Befehl eingetroffen war, die Prozession „geziemend herzustellen, damit in der Octave fortzufahren und darüber zu berichten.“

Im Jahre 1664 erschien von ihm eine Schrift unter dem Titel: „Türckenschrift von den Ursachen der türckischen Ueberziehung und der Zertretung des Volckes Gottes, an die Hochlöbl. Teutsche Völckerschafft,“ mit einem Motto aus Off. Joh. 2. 5. — In dieser Schrift will er dem edlen Teutschland „greiflich machen, daß all' seines Unglücks und der Türckischen Ueberziehung Brunn und Ursach nichts anderes, als sein Abfall von dem Römischen Pabstthum und der Katholischen Kirchen sey,“ führt Beispiele aus dem Alten Testamente an, wie Gott den Abfall stets gestraft hat, auch solche aus der christlichen Zeit, z. B. daß „Griechenland wegen seiner Abtrünnigkeit . . auch ist untertretten worden“, zeigt, daß die römische Kirche die wahre Kirche sei, und ladet mit eindringlichen Worten zur Umkehr ein. Hiermit hatte er sich nun auf den Boden der Polemik begeben und manchen Feind gegen sich wachgerufen, aber er hat durch seine bald folgenden Schriften den Beweis geliefert, daß er nicht blos ein Dichter, sondern auch ein ganz hervorragender Polemiker gewesen ist.

Hoffmann v. Fallersleben giebt l. c. S. 288, abweichend von Kahlert, als Zeit des Erscheinens der genannten Schrift das Jahr 1663 an und fügt hinzu, daß dieselbe dem Reichstage zu

Regensburg überreicht worden sei, giebt aber keinen Druckort dafür an. Ob eine Ausgabe mit dieser Jahreszahl existirt, ist mir sehr zweifelhaft. Auf den hiesigen Bibliotheken ist eine solche nicht vorhanden. Dagegen existirt eine 2. Auflage derselben, Neyß zum andern Mal aufgelegt 1664, mit einer Vorrede, an deren Schluß es heißt: Gegeben Breßlau den 29. Weinmonatstag im 1663igsten Jahre. Ich vermuthe, daß dieses Datum und die Wahrnehmung, daß es auf einer 2. Auflage steht, zu der Annahme geführt hat, es müsse eine erste Ausgabe vom Jahre 1663 vorausgegangen sein. In Wirklichkeit scheint jedoch auch die 1. Auflage mit der Jahreszahl 1664 versehen, aber schon im Herbst 1663 ausgegeben worden zu sein. Diese wird es sein, welche Christian Chemnitz noch im Jahre 1663 erhalten und auch noch in demselben Jahre widerlegt hat und welche dennoch die Jahreszahl 1664 an sich trägt. Denn er beginnt mit den Worten: „Es ist den 15. Decembris alten Calenders und also eben an der Römisch-Catholischen Christtage mir eine ausgelassene Schrifft zu handen kommen unter diesem Titel (folgt der Titel, dessen Schlußsatz lautet:) Gedruckt im 1664igsten Jahr Christi.“ Diese Widerlegungsschrift von Chemnitz führt den Titel: „Nothwendiger Bericht und Antwort auf Johannis Schefflers Türckenschrift, darinnen er die Schuld des Türckenkrieges und alles Verlustes von 140 Jahren her auff die Lutheraner leget ꝛc.“ durch Christianum Chemnitium, Jehna 1664, an deren Schluß es heißt: Gegeben Jehna den 30. December 1663!

Eine zweite Gegenschrift ließ Professor Schertzer in Leipzig erscheinen unter dem Titel: „Deductionschrift, daß Johann Schefflers Türckenschrifft eine abscheuliche Lästerschrift sei,“ durch Joh. Adam Schertzern, Leipzig 1664 mit einer Vorrede vom 21. März.

Hierauf erschien von Scheffler: „Johannis Schefflers Christen-Schrifft, von dem herrlichen Kennzeichen des Volckes Gottes und der wunderbaren Errettung der Christen“ ꝛc. Neyß 1664. Kahlert setzt diese Schrift erst in die Zeit nach dem 1. August des genannten Jahres, nachdem „Montecuculi die Türken bei St. Gotthard in Ungarn geschlagen hatte und darauf der Friede gefolgt war.“ Er faßt sie also gleichsam als eine Dankesschrift für den errungenen Sieg auf, aber er irrt sich. Denn erstens ist die Schrift schon aus inneren Gründen in die Zeit vor diesem Siege zu setzen. Es heißt im 9. Capitel: „Und weil ihr euch anjetzo gleich rüstet zum Türcken-Krieg ꝛc.“ und im 10. Capitel: „Sehet, der Türke ist schon für der Thür“ und im 12. Capitel wendet er sich gegen Chemnitz und

Schertzer, welche seine „erzehlten Geschichten anjetzo zweifelhaftig machen wollen.“ Unter diesen Geschichten sind die in der Türckenschrift mitgetheilten geschichtlichen Thatsachen gemeint und unter dem Bestreben, sie in Zweifel zu ziehen, sind die dagegen gerichteten Gegenschriften zu verstehen. Wann dieselben erschienen sind, ist vorhin angegeben worden, nämlich die eine schon beim Beginn des Jahres 1664 und die andere im Monat März desselben Jahres. Dann aber sind auch bereits die Erwiderungen auf die Christenschrift lange vor dem Siege Montecuculis erschienen und zwar: „Kurtzer Bericht und Antwort auf Johannis Schefflers Christen-Schrifft durch Christianum Chemnitium“, Jehna 1664, welche am Schluß erkennen läßt, daß sie ungefähr zu derselben Zeit der Oeffentlichkeit übergeben worden ist, als Scheffler bereits eine neue Schrift, den sog. „Kehrwisch“, in Leipzig beim Pedell angemeldet hatte. Der Kehrwisch erschien aber schon am 16. März 1664. Die andere Erwiderung ist: „Widerlegung der Scheffler'schen Christenschrift“ durch Joh. Adam Schertzern, Leipzig 1664, mit einer Vorrede vom Sonntage Misericordias Domini, also dem 2. Sonntage nach Ostern. Aus alledem geht hervor, daß die Christenschrift nicht später als im Monat März 1664 erschienen sein kann. Der Inhalt derselben stellt sich als ein ganz ähnliches Ermahnungsschreiben dar, wie die Türckenschrift. Sie will zeigen, daß auf „Errettung und Beschirmung vor dem Türcken“ nur zu rechnen sei „durch treue Beybleibung bei dem Römisch-Katholischen Gottes-Dienst.“

Unmittelbar nach der Christenschrift erschien, wie eben erwähnt: „D. Johannis Schefflers Kehr-Wisch 2c.“, Neyß 1664, mit Vorrede vom 16. März, in welcher er auf seine Christenschrift als eine bereits erschienene Schrift Bezug nimmt.

Die Reihenfolge der darauf zunächst erscheinenden Schriften und Gegenschriften ist diese:

Kurtzer Bericht und Antwort auf D. Joh. Schefflers Kehr-Wisch von Christ. Chemnitio, Jehna 1664.

Abdruck eines Sendschreibens D. Joh. Schefflers, die verläumderische Schmähkarte betreffend, welche J. A. Schertzer wider dessen Türkenschrift außgeworfen hat, Neiß 1664. An dessen Schluß heißt es: Breßlau den 18. April 1664.

Joh. Schefflers Schutzrede für sich und seine Christenschrift wider Lic. Schertzern und D. Chemnitium, Neyß 1664.

Joh. Ad. Schertzers Kurze Anmerkungen über den Abdruck eines Sendschreibens, darinnen ihm D. Joh. Scheffler antwortet, er wolle auf seine Deduction-Schrift stillschweigen. Leipzig 1664.

Beweiß, daß D. Joh. Scheffler Abschied hinter der Thür genommen ꝛc. von Joh. Ad. Schertzern, Leipzig 1664, mit Vorrede vom 25. Juni 1664.

Joh. Schefflers 1. Zerblasung des Schertzerischen soviel als nichts ꝛc., 2. Eigentliche Darstellung des dritten Elie und Propheten Deutschlands ꝛc., Neyß 1664, mit einer Nachschrift vom 22. Augst-Monat.

Joh. Schefflers Triumph-Blatt über den überwundenen Chemnitium; dazu die Abwürzung des Schertzer'schen Schmäh-Valetes, im 1664. Jahre (ohne Druckort).

Kurtzer Bericht und Antwort auf Joh. Schefflers Traum und Triumph von Christ. Chemnitio, Jehna 1664, in welcher Schrift er gleich zu Anfang sagt: „Nachdem in der vergangenen Ostermesse meine Antwort auf D. Joh. Schefflers Christen-Schrifft herausgegeben worden" und am Schluß: Jehna den 27. Septembris 1664.

Sendschreiben Joh. Schefflers an eben D. Chemnitium wegen seines kahlen Berichts auf dessen Triumphblatt, Neyß 1664.

Fernerer und ausführlicher Bericht und Antwort auf D. Johannis Schefflers Kehrwisch, Triumphblatt und Schutzrede zur nochmaligen Ehrenrettung aller Evangelischen Stände durch Christ. Chemnitium, Jehna den 3. November 1664.

Inzwischen hatte Scheffler eine große Auszeichnung erfahren: er war am heiligen Pfingsttage von seinem Gönner Sebastian von Rostock, der am 21. April 1664 vom Domcapitel in Breslau zum Fürstbischof erwählt worden war, als Fürstbischöflicher Hofmarschall in dessen unmittelbare Nähe gezogen worden. In dieser Stellung scheint er sogar den Titel „Excellenz" geführt zu haben, wie wir wenigstens aus einer Notiz im Taufbuche der Kirche St. Adalbert in Breslau entnehmen müssen, wo er Pathe war.

Im Jahre 1665 erschien von Schriften weiterhin: „Der Lutheraner und Calvinisten Abgott der Vernunft durch Joh. Schefflern, Fürstbischöfl. Breßlauischen Rath. An alle hohen Schulen Deutschlands." Neyß 1665. Motto: Idolum nihil est. Ein Abgott ist nichts. 1. Cor. IIX. 4.

Diese Schrift rief in demselben Jahre eine Gegenschrift des Pastors Becker in Züllichau hervor, genannt: Die Lade des Bundes. Anno Christi 1665. (Kahlert erwähnt S. 25 noch eine andere Gegenschrift und zwar von dem Leipziger Professor Alberti. Dieselbe ist mir aber nicht zu Gesicht gekommen.)

Darauf erschien als Antwort: „M. Adam Beckers, Auffschauers zu Züllichaw, Luthrischer Unbeweiß“ 2c. von Joh. Schefflern. Neyß 1666. — Ferner:

„Des Römischen Bapsts Oberhauptmannschafft über die ganze allgemeine Kirche Christi erwiesen und erhalten von Joh. Schefflern wider die Schertzerische bestreitungen.“ Neyß 1666. Beigefügt ist eine 2. Schrift von demselben: „Des Urhebers Ehren-Rettung,“ welche mit den schönen Worten beginnt: „Günstiger, lieber Leser! Was ich mit meinen Schriften biß daher gesucht und noch suche, liegt durch sie selbst am tage, nemlich nicht, daß Kayserl. Mayst. und andre Catholische Potentaten die Lutheraner vertreiben sollten, wie mir meine schmähliche Feinde auffbürden und gleichmäßig die Donatisten dem Hl. Augustino zu seiner Zeit fürgeworffen, sondern bloß und allein die gewünschte Vereinigung und Wiederbringung der verführten Schaffe zu dem einigen und wahren Schaffstall Christi und dadurch unsers Deutschlandes zeitliche und ewige Glückseeligkeit.“

Um dieselbe Zeit hatte ein Student erscheinen lassen: Gründliche Wider- und Niederlegung des Schefflerischen Abgottes 2c. von M. Mich. Marth. Cr. Misn. SS. Theol. Stud., Leipzig 1666, auf welche Schrift Scheffler schon in seiner „Ehren-Rettung“ anspielt mit den Worten: „Weil sie sich dann zu gutt dünken mit mir zu streiten, so halte ich mich auch viel mehr zu gutt mit einem Studenten zu streiten . . denn wenn ich gleich nun lange gestritten und den Studenten, der seinen Nahmen noch darzue nicht einmahl gar außschreibt, überwunden hätte, so würde ich doch schlechte Ehre und Gewinn darvon haben und ein jeder sagen, ich hätte nur einen Studenten, der erst neulich zu studiren kommen wäre, überwunden, es wäre mit ihm gar nicht die gantze Luthrische Religion erlegt, wie mir albereit mit dem Beker zu Zülichaw widerfährt 2c.“

Gleichwohl erschien im folgenden Jahre: „Joh. Schefflers Gründliche Außführung, daß die Lutheraner auf keine Weise noch Wege ihren Glauben in der Schrifft zu zeigen vermögen 2c.“ mit dem Zusatze: „Zu gäntzlicher abthuung des Abgotts der Luthrischen Unvernunfft, den die Leipziger unter der Larve eines Michel Marth. mit ihrer sogen. Niederlegung haben erhalten wollen, aufgesetzt,“ — Neyß 1667. Kahlert giebt für dieselbe das Jahr 1668 an, mir hat jedoch ein Exemplar aus der hiesigen Dombibliothek vom Jahre 1667 vorgelegen.

Im Jahre 1670 erschien: „Kurtze Erörterung der Frage, ob die Lutheraner in Schlesien der in Instrumento Pacis denen Augs-

burgischen Confessions-Verwandten verliehenen Religions-Freyheit sich getrösten können," Prag 1670, (ohne Angabe des Verfassers.)

In demselben Jahre: „Sendschreiben Christiani Conscientiosi an alle Evangelische Universitäten, in welchem er seine Gewissens-Scrupel proponirt und zu erörtern bittet", Dyhrenfurt 1670, (ohne Angabe des Verfassers).

Darauf erfolgte eine Gegenschrift von Valentino Alberto, Prof. in Leipzig, mit Approbation der Facultät daselbst gedruckt.

Hiernach ließ Scheffler erscheinen: „Conscientiosus Liberatus, das ist der aus seinen Scruplen erledigte und von der Theologischen Facultät zu Leibtzig durch Valentinum Albertum Licent. in seinem katholischem Sinn gestärkte Christianus Conscientiosus, auf welchen nicht hat geantwortet werden können", 1670 (ohne Angabe des Verfassers.)

Im Jahre 1671: „Erweiß, das der gröste Hauffe die rechte Kirche sey 2c." (Ohne Angabe des Verfassers.)

Im Jahre 1673: „Hierothei Baronowsky gerechtfertigter Gewissens-Zwang oder Erweiß, daß man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne und solle", Neyß 1673.

Im Jahre 1674 erschien gegen Aegidius Strauch in Danzig, der gegen Papst und Ablaß gepredigt hatte: „Schauführung des lästernden Höllenhundes 2c.", Neiße 1674.

Im Jahre 1675: „Johannis Scheffleri Concilium Tridentinum ante Tridentinum," Nissae 1675, worin er zeigt, daß die Concilslehre mit der Lehre der ersten Jahrhunderte übereinstimmt.

Außer diesen mehr oder weniger polemischen Schriften hat er noch eine ganze Reihe apologetischer Schriften oder Lehrtractätlein, wie er sie nennt, verfaßt, in denen er die Glaubenslehren ohne Rücksicht auf specielle Gegner rein systematisch darlegt, weil er, wie er sagt, sich von dem Streite mit den Widersachern keinen Nutzen verspricht. (Vorrede zur Ecclesiologie.)

Die Zahl seiner sämmtlichen polemischen und apologetischen Schriften beträgt 55. Von diesen hat er 39 ausgelesen und unter dem Titel „Ecclesiologia oder Kirche-Beschreibung 2c." i. J. 1677 in Neiße herausgegeben, mit einer Vorrede vom 12. Februar 1676, aus welcher hervorgeht, daß der Freiherr von Dyhern und der Abt Rosa in Grüssau sich um die Herausgabe dieses sehr umfangreichen, aus zwei großen Bänden bestehenden Werkes besonders verdient gemacht haben.

Warum er demselben den Namen Ecclesiologia gegeben, erklärt er in der Vorrede selbst also: „Weil ich in diesen meinen Lehr-

Tractätlein fürnehmlich und immer auf die Kirche gangen und nicht allein dieselbe bald auff diese bald auff eine andre Weise bewiesen, sondern auch die falsche Kirche sambt ihrem unseligen Wahn darbey entdeckt: also habe ich auch diesem auß ihnen zusammengemachten Wercke den Titel Ecclesiologia geben wollen." Die Kirche ist ihm nicht eine blos menschliche Einrichtung, etwas durch zufällige Umstände und günstige Einflüsse historisch Gewordenes, sondern eine Stiftung Gottes, der einzig sichere Wegweiser zum wahren Glauben. Auf die Kirche kommt er immer und immer wieder zurück. So sagt er z. B. in seinem Conscientiosus Liberatus I. 9: „Habe ich die Kirche nicht, so hab ich auch den Glauben nicht, hab ich den Glauben nicht, so hab ich auch nicht die Christliche Liebe, hab ich diese Beyde nicht, so kann ich auch die Bekändtnüß nicht haben. Daraus erhellet, daß alles an Erkändtnüß der Catholischen Kirche gelegen und man dieselbe nothwendig zuvor haben muß, wo man den seeligmachenden Glauben haben will." Sie ist mit Unfehlbarkeit ausgerüstet und von der römischen Kirche nicht zu trennen. So sagt er im „Wegweiser zu der Catholischen Kirche" XIII.: „Du weißt's, daß außer der Christlichen Kirche kein Heil ist. Es ist dir erwiesen, daß keine andre Christliche Kirche ist, als die Catholische. Du bist überzeugt, daß die Römische die Catholische ist, und weil du bekennst und bekennen must, daß die Catholische nicht irren kann, so must du auch bekennen, daß die Römische nicht irren kann. Und weil sie nicht irren kann, so must du auch zugestehen, daß sie nicht geirrt hat und also die unfehlbare Kirche Christi ist." — „Außer der katholischen Kirche ist man ausgeschlossen von allen Verheißungen Gottes und des ewigen Lebens." (Eccles. Alleiniges Himmelreich, Cap. XIII.) „Daß außer der Catholischen und Römischen Kirche kein Heyl sei, bezeugt Luther und Calvinus." (Ibid. Cap. XVI.) „Daß außer der Catholischen Kirche kein ewiges Leben zu hoffen, bekennen die Regensburger Theologi, die Confessio Saxonica, Gerhardus und Melanchthon." (Ibid. Cap. XIX.)

Dementsprechend ist auch das Titelbild gewählt, indem es die Kirche als eine Stadt darstellt, die auf dem Berge liegt, und ihre Feinde als ohnmächtige Angreifer zu ihren Füßen.

Spätere Beurtheiler dieser Schriften haben manches herbe und ungerechte Wort über dieselben ausgesprochen. So sagt Schuster l. c. S. 445: „Es findet sich in denselben nirgends ein tiefgehendes Prinzip, eine speculative Begründung, eine großartige oder edle Polemik . .", als ob Scheffler irgend ein neues Prinzip hätte herab-

holen müssen, um günstig beurtheilt zu werden. Sein Prinzip war eben, die unbedingte Nothwendigkeit, sich zur Kirche zu begeben, auf die verschiedenste Weise darzuthun, und darin hat er in der That Großartiges geleistet, und was die speculative Begründung betrifft, so hebt der Protestant Kahlert S. 25 sehr richtig hervor, daß im „Abgott der Vernunft“ „merkwürdige Stellen von allgemeiner Beziehung“ und „unstreitig scharfsinnige allgemeine Sätze“ vorhanden sind, von denen er als Beispiel Folgendes anführt:

„Weil es unmöglich ist, daß der Mensch auf Nichts stehen soll, der Götze aber als ein Bild der Vernunft ein Nichts ist, so bleibt er auch auf diesem Bilde nicht beständig, sondern macht's ihm bald anders, bald anders, bis er endlich durch diese Verbildung von dem Bilde des wahren Gottes, dessen er anfangs noch viel Striche in sich hatte, ganz und gar abkommt. Wenn er nun Gottes so gänzlich bloß stehet und kein Bild mehr findet, auf dem er ruhen kann, so muß er nothwendig wiederum auf etwas fallen, das da ist. Weil dann der Abfall von Gott ein Abfall auf's Böse ist, das Abfallende aber nicht ruhen kann, es komme denn auf seinen Mittelpunkt, so muß endlich der Götzendienst nothwendig auf den Teufel fallen und zum Teufelsdienst werden. So ist erstlich die Vielheit der Götter bei den vernünftigen Heiden herkommen . . Danach hat sich der Teufel mit eingemischt und durch die Götzen geredet, und weil sie gehört, daß es etwas Wesentliches sei, haben sie ihn für einen Gott gehalten und also sind sie zu Teufelsdienern geworden ꝛc.“ —

Inwiefern aber Schefflers Polemik nirgends „edel“ gewesen sein soll, giebt Schuster auch nicht näher an. Vielleicht wäre sie in seinen Augen edel gewesen, wenn sie weniger unnachsichtig gegen den Irrthum gewesen wäre und nicht die unerbittlichen Consequenzen gezogen hätte, die sie thatsächlich gezogen hat. —

Schließlich kann er aber doch nicht umhin, wenigstens noch zu sagen: „In negativer Weise ist Scheffler sehr glücklich darin, die Schwächen seiner Gegner zu erlauschen.“ Mit diesem Urtheile nähert er sich etwas demjenigen von Kahlert, der in dieser Beziehung sagt: „Er (Scheffler) brachte neben höchster Begeisterung für seine Aufgabe hierzu theologische Kenntnisse, eine große Beredtsamkeit und sophistische Gewandtheit mit“ und demjenigen Schraders, der zugeben muß, daß Scheffler in dem Streite „durch größere Klarheit und Mäßigung über seine Gegner ein formelles Uebergewicht gehabt.“ (S. 11.) — Derselbe Schrader nimmt aber großen Anstoß an den Worten Schefflers, welche dieser in seinem „Gerechtf. Gewissens-Zwang“ an

die „Catholischen Herrschaften" in Betreff ihrer „uncatholischen Unterthanen" richtet, nämlich: „Sehet derowegen alle wohl zue, was ihr thut, damit ihr nicht euren Bauch und Beutel dem Heil der Seelen fürziehend sambt Bauch und Beutel eure eigne Seele verliert und euren Unterthanen, die ihr aus fleischlicher Gütigkeit dem Teufel habt lassen zu Theil werden, in den Abgrund hin nachfahrt. Welches, wo ihr euch nicht ändert, zu fürchten und zu gewarten." Während Wittmann darüber sagt (S. 78): „Es sind dies furchtbare Consequenzen, aber nur Consequenzen eines entschiedenen feurigen Glaubens und bekümmerter Liebe . ., die dem 17. Jahrhundert so geläufig waren, daß sie von den Reformatoren selbst beliebt und geübt worden sind . . und deren Ausfluß das jus reformandi gewesen," so meint Schrader: „Consequenzen sind es wohl, aber nicht Consequenzen des Glaubens, noch weniger der Liebe, sondern Consequenzen einer verständig-endlichen Denkweise, die ihren Standpunkt bereits außerhalb des Christenthums hat." Dementsprechend findet er auch in Schefflers Schrift „Alleiniges Himmelreich", die in dem Satze Extra ecclesiam nulla salus gipfelt, nichts weiter als die höchste „zelotische Einseitigkeit" und versteht ihn so, daß er sagt: „Schon der bloße Uebertritt zu dieser Kirche genügt ihm zur Seligkeit, denn, wie hätte er sonst zum Zwange rathen können? Er sieht alle Ketzer gerettet, wenn sie nur zur Messe kommen, sollten sie auch durch die Furcht vor Feuer und Schwert dazu getrieben werden."

Wir lernen ihn aber viel richtiger verstehen, wenn wir ihn selber reden hören, z. B. in der Vorrede zur Ecclesiologie: „Was sollten doch einem Menschen für größere Schätze, Reichthümer, Ehre und Vermögen zustoßen können, als wenn er des Himmels Bürger, der Verheißungen Gottes und Verdienste Christi und aller Wohlthaten und Schätze des Himmelreichs theilhaftig und ja sogar ein Sohn Gottes und Erbe des Himmelreichs wird! Hergegen aber kann ihm nicht größer Elend, Armuth und Verachtung begegnen, wenn er von diesem allem abgesondert ist und nichts als die ewige Verdammnüß unter dem allerschmählichsten Höllen-Gesinde zu gewarten hat. Welches als ichs vor Jahren in meiner geistlichen Ruhe betrachtet und erwogen, ist mich auß Liebe zum Heyl der Seelen ein solcher Eyfer und feuriger Antrieb, den verführten und verirrten Schafen dieß fürzuhalten, ankommen, daß ich mich auch, weil ich in dieser Materie etwas zu thun vorhin keine Lust noch einigen Gedanken gehabt, auch meine gedachte geistliche Ruhe am allerungernsten durch äußerliche Geschäffte zerrüttet sahe, mit großer Gewalt aus der anmuthigen Innigkeit, von welcher

die in ihren Jesum verliebte Psyche und der Cherubinische Wandersmann sambt anderen zeugen, habe herausziehen müssen und würcken können. Aber die Liebe Christi zwang mich darzue, weil ich nach dem Hl. Augustino nicht allein wünschte, daß alle mit ihm leben möchten, sondern sahe, daß ich auch meine Mühe und Arbeit darzue anwenden müste." — Daraus geht hervor, daß er gegen die Andersgläubigen nur von der größten Liebe erfüllt gewesen ist und daß er nur aus Liebe ihnen die allergrößten Wohlthaten hat zuwenden und von ihnen den allergrößten Schaden hat abwenden wollen. Wie er selber zur Wahrheit gelangt war, so sollte diese Wahrheit auch Anderen mitgetheilt werden und dies nicht blos gelegentlich, sondern sogleich, ohne Zögern und ohne Zeitverlust. Daher die Ungeduld, daher ein gewisses Ungestüm, daher sein großer, aber heiliger Eifer!

Wenn er in dem „Gerechtf. Gewissens-Zwange" zum Zwange räth, so argumentirt er also: „Es ist nicht alle Verfolgung böse, sondern nur die zum Bösen geschieht." „Es ist aber der Zwang dem freywilligen Opfer nicht zuwider, weil eben dadurch der Mensch gezwungen wird, daß er dasjenige, was er muthwillig verlassen, wiederum freywillig thut und, wie Augustinus oben gesagt, die Kraft Gottes sie wollend macht, indem sie wider ihren Willen gezwungen werden. Denn es wird oft etwas aus Furcht angefangen und aus Liebe vollendet. Was anfänglich gezwungen ist, das wird hernach freywillig. Obgleich die Gäste zum Abendmahl des großen Hausvaters gezwungen werden einzugehen, so finden sie doch hernach darinne, warum sie sich erfreuen, daß sie eingegangen sind." „Christus hat die Verkäufer und Wechsler mit so großem Eyfer aus dem Tempel gepeischt." (Cap. IV, V und VI.) „Der Einwurf, daß man die Ketzer nicht zum Glauben zwingen soll, weil der Glaube eine Gabe Gottes ist, scheint nicht von einem weisen Manne herzukommen .. Was schadet's, den Widerspänstigen durch Furcht der Strafe zum Gehöre und also zu Empfahung des Glaubens geschickt machen, der durch kein ander Mittel geschickt werden will! Hats nicht Gott auch selbst gethan? Warf er nicht Saulum mit einem Blitz zu Boden und schlug ihn mit Blindheit, daß, der nicht aus Liebe hören wollte, aus Furcht hörte?" (Cap. X.) „Wer wollte dem Schäfer rathen, er sollte die Schafe lassen in's Feuer springen, weil sie Schafe seynd und es aus Unverstand thun! Wer der Mutter, daß sie ihr Kind nicht zur Artznei zwingen sollte, wenns anders nicht genesen kann! Wer wird so grausam gelinde sein, der einen wahnsinnigen nicht wollte mit allen Zwangmitteln abhalten, daß er sich nicht zum Fenster herunter-

stürzte, weil ers aus Wahnsinnigkeit thut?" „Laß es sein, daß dieser und jener ein Ketzer bleibt, sich nur äußerlich catholisch stellt und nicht von Hertzen sich bekehrt, so seynd doch nicht die meisten solche Schälcke. Wieviel werden ungezwungen catholisch und seynd doch in ihrem Hertzen partheyisch oder gar nichts . . und wir müssen sie doch dulden!" (Cap. XII.) „Es sei aber ferne von mir, daß ich wolle einen Potentaten antreiben, gantze Länder und Völker oder einige Menschen hinzurichten. . . Ein anderes ist, urtheilen, was in der Noth geschehen kann, ein anderes, die Obrigkeit darzu antreiben. Wenn man aber die Sache um und an betrachtet, so ist's jedoch besser, daß ein oder der andere Halsstarrige sterbe fürs Volck, wenns nicht anderst sein kann, und sich die andern oder ein großer Theil daran spiegelnd bekehre, als daß das ganze Volck zeitlich und ewig verderbe." „Man straft die Ketzer nicht darum, weil sie im Glauben irren, denn der bloße Irrthum ist nicht Ketzerey, sondern weil sie ihren Irrthum mit Halsstarrigkeit verthädigen und durch Ansteckung anderer die rempublicam Christianam zerrütten und verderben . ." (Ibid. u. Cap. XXII.)

Scheffler beschränkt also den Zwang auf den Fall der Noth und auf sog. Rädelsführer, ist aber weit davon entfernt, zu bloßen Grausamkeiten anzutreiben, und will nur das christliche Volk vor Verführung und Verderben schützen. Auch ist ihm an dem blos äußerlichen Uebertritt, an dem rein äußeren Besuch der Messe an sich Nichts gelegen, sondern er betrachtet das nur als einen Uebergang und hofft, der Uebergetretene werde mit der Zeit weiter fortschreiten und freiwillig thun, was er zuerst nur gezwungen gethan hat.

Wenn Schrader den Inhalt der Schrift „Alleiniges Himmelreich" als „zelotische Einseitigkeit" bezeichnet, so verkennt er ebenso sehr den Character der Wahrheit, die in gewissem Sinne immer einseitig ist, sofern es zu ihrem Wesen gehört, daß sie nicht zugleich das Gegentheil von ihr selbst als Wahrheit und Gewißheit gelten lassen kann, wie er auch den Character der Liebe verkennt, die in ihrem Sinne immer von Eifer begleitet sein wird. Ueberdies hat Scheffler durch sein Bestreben, seine Behauptungen stets auch durch Zeugnisse der Gegner zu erhärten, zur Genüge dargethan, daß es ihm wahrlich mehr um Feststellung der Wahrheit als um eine blinde Verfolgung zu thun ist.

Was wir hier gesagt haben, gilt zum großen Theil auch Treblin gegenüber, der über die Scheffler'schen Streitigkeiten Tadel und Lob gleichmäßig ausgießt und dann schließt: „Sie werden mir erlassen, Johann Scheffler in die Irrgänge seiner Polemik zu folgen . .

Selbst katholische Schriftsteller fühlen sich durch den Eifer des Convertiten genirt, wenn sie das auch unter Lobpreisungen dieses Eifers zu verbergen suchen." (S. 39.) Nur dem zuletzt Gesagten gegenüber erwidern wir noch, daß wir keinen einzigen katholischen Schriftsteller wissen, der sich in dieser Art wirklich genirt zeigte und ferner, daß wir es Niemandem erlassen können, Johann Schefflern in die „Irrgänge seiner Polemik zu folgen", der es unternehmen will, über dieselbe ein getreues Urtheil zu fällen und nicht blos von Sophismen 2c. zu sprechen, ohne näher anzugeben, wo dieselben zu finden sind und worin sie bestehen.

Sagt Gaupp endlich (S. 16): „Wenn es wahr ist, daß die christliche Mystik ebenso geneigt als geschickt sei, innerhalb des Christenthums die kirchlichen Unterschiede auszugleichen und die Starrheit des Symbols zu erweichen, so unterliegt vorzüglich von dieser Seite her Scheffler dem Urtheile, daß er die Widersprüche in sich selbst keineswegs überwunden habe und daß folglich sein Uebertritt zur römischen Kirche nicht im Stande gewesen, ihm zum vollen klaren Frieden eines mit Christo in Gott verborgenen Lebens zu verhelfen," — so heißt das nach dem ganzen Zusammenhange nichts Anderes, als: Scheffler hätte nicht polemisiren, sondern sich still und ruhig verhalten sollen, dann wäre Alles gut gewesen, es wären dann keine Widersprüche in ihm vorhanden, d. h. nach Gaupp nicht etwa sich widersprechende Behauptungen, sondern in ihm befindliche widerspruchsvolle Characterzüge, die aber nur in der Anschauung des Kritikers, nicht aber in Wirklichkeit existiren.

Was den Ton betrifft, so soll derselbe nach Schuster S. 453 „gereizt und sarkastisch" sein, ohne daß dafür Beispiele angeführt werden, nach Kahlert S. 23 trägt er auf beiden Seiten ganz das Gepräge der jener Zeit eigenen Rohheit", wofür zwar Beispiele angeführt werden, aber nur solche aus den Schriften der Gegner und nicht ein einziges aus Scheffler, so daß gerade derjenige Theil der Behauptung, auf den es hier ankommt, als nicht erwiesen erachtet werden muß. — Treblin sagt entschuldigend S. 39: „daß er in seiner Polemik von Leidenschaft oft weit über das Maaß hinausgetrieben wurde, ist nicht sein Fehler allein, sondern ein allen Streitschriften früherer Jahrhunderte Gemeinsames [1])." — Am Befriedigendsten ist, was Scheffler

[1]) Wer sehen will, wie Scheffler durch das Verhalten seiner Gegner gereizt worden ist, der findet in der Schrift „Schauführung 2c." eine Zusammenstellung von gegnerischerseits gebrauchten Ausdrücken, die allerdings alles Maß übersteigen.

in dieser Beziehung selber sagt: „Endlich verhoffe ich, der Leser wird's nicht übel außlegen, daß ich meine Widersacher bißweilen nach Erforderung der Sache mit harten Worten angefahren und gescholten habe, weils auch Christus, die Apostel und heilige Väter, wie zu erweisen, gethan: Sinthemal ihre boßhaftige und gottlose Widersprechung öfters so groß ist, daß man nicht Worte genug finden kann, sie nach Verdienst zu schelten und keiner, wenn er auch der allersanftmüthigste Mensch wäre, ihre Boßheit vertragen kann; zu geschweigen, daß es vonnöthen ist, den Leser dadurch aufmerksam und wachend zu machen, der sonst viele ihrer Boßheiten nicht so nützlich erwägen würde, wenn er nicht durch derogleichen Bestrafungen derselben darzu ermuntert würde." (Schluß der Vorrede zur Eccles.)

Inzwischen ruhte seine dichterische Thätigkeit keineswegs, er fügte vielmehr zu den vier Büchern der „Heiligen Seelenlust" ein fünftes hinzu und gab dieses Werk also vermehrt i. J. 1668 neu heraus.

Im Jahre 1674 erschien der „Cherubinische Wandersmann" in 2. Auflage, mit einem 6. Buche vermehrt und mit einigen Anmerkungen versehen.

Im Jahre 1675 erschien von ihm noch eine Dichtung, die aber am wenigsten Beifall gefunden hat. Sie heißt: „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge," Schweidnitz 1675 [1]). Die erste Ausgabe muß übrigens schon in das Jahr 1674 oder noch früher fallen, da in der Vorrede zum Cherubinischen Wandersmann vom Jahre 1674 darauf Bezug genommen wird. — Schrader S. 16 nennt diese Dichtung einen „fehlgeschlagenen Versuch des Angelus . ., der mit seiner Natur im Widerspruch stand." Aber es hat ihm doch Niemand von Außen her diese Dichtung aufgenöthigt, sondern sie ist ein Product seiner Natur genau ebenso, wie alles Andere, was von ihm producirt worden ist! Ein anderer Widerspruch liegt nach Schrader darin, daß „die Verdammniß und die Seligkeit, die nach dem Cherubinischen Wandersmann rein innerliche geistige Zustände sind, jetzt als sinnliche, leibliche Zustände" beschrieben werden. Darauf hat Scheffler selbst schon in der Vorrede geantwortet, indem er sagt: „Was die Beschreibung anbelangt, so ist bewußt 1., daß Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Weil dann die neue Erde Chrystallinisch seyn wird, so werden ohne Zweifel auch die Berge und Hügel als ein Theil des Gantzen, wie ich sie beschrieben,

---

[1]) Eine neue Auflage „mit der himml. Prozession vermehrt" erschien 1689 in Glatz. Die himml. Proz. beginnt bei der 91. Strophe. Im Titel steht „sinnreiche" anstatt „sinnliche".

Chrystallinisch sein, 2. daß mir wohl bewußt, daß im Himmel weder Gold noch Silber noch andere dergleichen irdische Sachen mehr zu finden, sondern etwas besseres. Weil sich aber die heilige Schrift in Beschreibung des himmlischen Jerusalems selbst ihrer gebraucht so werde ich nicht unvernünftig gethan haben, daß ich solche auf andere geringere, jedoch den Sinnen annehmliche Dinge mehr ausgedehnet und hiermit auch den niedrigen Gemüthern etwas gegeben habe, 3. daß zwar der fürnehmste Vorwurf der Seligen und also ihre wesentliche Seligkeit das Anschauen Gottes ist, jedoch nächst dieser und der lieblichen Gesellschaft noch viel andere Nebenselig- und Ergötzlichkeiten von Creaturen, wie auch der hl. Thomas lehret, seyn werden".

Kahlert, der sich sonst als wohlwollender Beurtheiler gezeigt hat, scheint durch die „Sinnl.-Beschreibung" sehr unangenehm berührt worden zu sein, denn er findet darin „zelotischen Eifer", zuweilen „tiefste Rohheit", häufig „kindisches Spielzeug", ein „alles Maaß des Geschmacks, ja der Schicklichkeit überschreitendes" Verfahren, die „Muse als die Sclavin seiner Absicht" und mithin „die abscheulichsten und ekelhaftesten Bilder aneinander gereiht." — Auch wir wollen nicht alle Ausdrücke und alle Bilder, welche in dieser Dichtung vorkommen, gutheißen, aber so schlimm, wie Kahlert die Sache ansieht, ist sie nicht. Im Uebrigen hat der Dichter sich durchaus an die Gleichnisse und Bilder der hl. Schrift angelehnt und unterliegt, was die Wahrheit und Gewißheit des Dargestellten betrifft, keinem Tadel. Nicht von ihm willkürlich erfunden ist der Gedanke, daß jeder Sünder nach der Art und Beschaffenheit seiner Sünden bestraft werden wird, sondern er stammt aus der hl. Schrift. Diese erklärt: „Ich werde Jedem unter Euch geben gemäß seinen Werken", Apoc. 2. 23. Nicht sein Gedanke ist die Erzählung von dem Feuer und dem Schwefel, den Geschwüren, Fröschen und Schlangen, sondern die hl. Schrift sagt es in der Apocalypse 9. 3; 9. 17—19; 12. 3; 12. 9; 14. 10; 16. 2; 16. 13 u. 14; 18. 2; 19. 20; 20. 10; 21. 8, u. a. a. O, wie auch schon die Propheten den Aufenthalt der Dämonen mit dem Irdisch-Schaurigen zusammenstellen, z. B. Js. 13. 21; 34. 14; Jer. 50. 39. — Inwieweit diese Bezeichnungen sinnlich oder geistig zu nehmen sind, darauf kommt es hier nicht an, sondern nur darauf, daß sie mit der hl. Schrift übereinstimmen. Ob es menschlich schön ist, was uns der Dichter hierin darbietet, darüber ließe sich nach Art des Laokoon von Lessing fast allein eine Abhandlung schreiben, — wahr ist es zum allergrößten Theil jedenfalls; nothwendig ist die

Einschärfung der darin enthaltenen Wahrheiten auch, ob aber der Stoff sich durchweg für ein Dichtwerk eignet, damit der Leser sich angenehm berührt findet, das ist kaum der Fall. Das hat aber der Dichter auch gar nicht bezweckt, sondern seine Absicht war auf den practischen Zweck gerichtet, die Menschen durch die 4 letzten Dinge in heilsamen Schrecken zu versetzen und zur Besserung anzuspornen.

Schuster, der eine „Steigerung der poetischen Productivität bis zur „ „Psyche" " und von da an die „allmähliche Abnahme seiner Kraft in dieser Beziehung" annimmt, nennt die Sinnl.-Beschreibung einen „letzten Versuch eines nochmaligen Aufschwunges, der aber mißlingt, weil im Streite mit der prot. Orthodoxie in dem Verfasser die ruhige und innerliche Beschaulichkeit verloren gegangen ist und seine geistige Kraft überhaupt abgenommen hat." Deshalb sollen „Aeußerlichkeit und derb sinnliche Auffassung an die Stelle getreten" sein. (S. 456.) —

Gegen ihn wendet sich Mahn S. 474 ff., der mit Recht darauf hinweist, daß schon im Cherub. Wandersmann, besonders in den 10 Sonnetten, die derb sinnliche Auffassung kaum weniger hervortritt, und führt als Beispiel VI. 4 an und VI. 6, wie er auch richtig entgegnet, daß in Folge des Alters die geistige Kraft des Angelus sicher nicht abgenommen haben kann, da er, als er starb, erst 53 Jahre alt war.

Endlich ist noch einer Uebersetzung zu gedenken, welche der Dichter angefertigt und unter dem Titel: „Die köstliche evangelische Perle zu vollkommener Ausschmückung der Braut Christi", Glatz 1676 hat erscheinen lassen. Das lateinische Original dazu heißt Margarita evangelica [1]), welches er nach Gaupps Bemerkung S. 10 aus Franckenbergs Bibliothek geerbt hatte.

Das in der Leichenrede erwähnte Büchlein Libellus Desideriorum Joannis Amati ist nirgends vorhanden.

Außer diesen Schriften werden dem Scheffler noch zugeschrieben: „Die betrübte Psyche" (S. z. B. Wetzel Hymnop. I. 58, Halle'sches Univ.-Lex. unter „Scheffler", ebenso Schrader S. 15 und Menzel II. 240) und „Güldener Griff" (S. Fortges. Urk. von Alten und Neuen Theol. Sachen 1727, Leipzig; desgl. Halle'sches Univ.-Lex.). Ersteres Buch hat aber allem Anschein nach nie existirt und ist, wie Kahlert

---

[1]) Dasselbe soll nach Kahlert (S. 29), der sich dafür auf Tersteegens „kleine Perlenschnur" beruft, von einer a. 1540 verstorbenen brabantischen Jungfrau herstammen, nach Hoffm. v. Fallersleben aber soll Anna Bijns es zuerst in niederländischer Sprache verfaßt haben. (S. 285.) — Näh. s. in Gottfr. Arnolds Historie u. Beschr. d. Myst. Theol., Leipzig 1738. II. S. 232.

S. 81 näher ausführt, auf eine Verwechselung mit der Schrift „die verliebte Psyche" zurückzuführen. Der Güldene Griff ist aber Nichts weiter als eine Satire auf Scheffler.

Nach dieser ausführlichen Schilderung der literarischen Thätigkeit Schefflers erübrigt es noch, mit einigen Worten seiner Liebesthätigkeit zu gedenken. Es gehört das nicht blos zur Vollständigkeit seiner Characteristik, sondern es bestätigt auch auf's Neue, daß bei ihm die wahre Liebe in besonderer Weise die Triebkraft seiner Seele gewesen ist. Der oft genannte P. Schwartz sagt in dieser Beziehung: „Was Stifftungen hat er in fast alle hiesige katholische Kirchen gemacht! zu Liebenthal und anderen Orten! auff die zwölf tausend Floren gewißlich dahin gewagt zu Gottes Ehren, damit er seinen Vorsatz erfüllete: Dieweil mir mein Herr irdische Güter giebt, so will ich Kaufmannschaft damit treiben und dieselbe, nebenst den geistlichen Gaben, mit Nichts als mit Lieb und Lob, Dank und Ehre Gottes vertauschen." — Von diesen Stiftungen sei erwähnt, was Knoblich in Grünhagens Zeitschrift[1]) und im Schles. Kirchenblatte[2]) mittheilt, daß nämlich in der Kreuzkirche hierselbst zu Ehren der hl. fünf Wunden Jesu Christi alljährlich am Freitage vor Quinquagesima Amt und Predigt de Passione gehalten werden und eine Beschenkung armer Leute stattfinden soll, — was noch heute geschieht. — Eine andere Stiftung vom 20. April 1660 war am Jungfrauenkloster des Franziskaner-Ordens zu St. Claren in Breslau gemacht worden, dahin lautend, daß alle Mittwoch in der Faste den Jungfrauen zu Trost und Auferbauung eine Predigt vom geistlichen Leben und inneren Wandel mit Gott . . solle gehalten werden und daß die Jungfrauen allemal vor der Predigt das Miserere und nach derselben das verdeutschte Stabat Mater dolorosa in die Orgel singen, Beides für Bekehrung der Sünder, und zu eben der Intention eine Messe lesen lassen sollen ꝛc.[3]) — Andere Stiftungen sind gemacht worden dem Katharinenstift in Breslau[4]) und dem Benedictinerinnenstift in Striegau[5]).

P. Schwartz fährt fort: „Was Almosen hat er gegeben! Der um der Almosen halben einen eintzigen Rock wie S. Basilius getragen und Nichts behalten, darüber er könnte ein Testament machen[6]), wie

[1]) Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. u. Alterth. Schles. v. Dr. Grünhagen, Breslau 1867, Bd. 8, S. 191.
[2]) Schles. Kirchenbl. v. 14. März 1868. [3]) Staatsarchiv hiers. Clarenstift IV. 1a 1660.
[4]) Staatsarchiv Kath. Klöster III. 8b. [5]) Vis.-Protoc. v. 1719 p. 95.
[6]) Danach scheint das dem Kaiser gemachte Darlehen vergessen worden zu sein.

von S. Augustino Possidius schreibet: „ „nachdem er seine jährliche Bischöfliche Renten, dreyßigtausend, gäntzlich auf die Arme gewendet, ut testamentum faceret, pauper Christi non habebat.“ “ [Was Schwartz von dem Erbtheil berichtet, wurde schon oben erwähnt. Dann schließt er mit den Worten:] O wieviel hundert dergleichen arme Wittiben, verlassene Waisen, abgerissene Kinder, haushungrige Väter und Mütter, verarmte Mägdlein, kranke Leuth, welche vor die theure Lateinische Kuchel[1]) keinen Heller hatten, ohnbeherbergte Fremdling, können diesem so genannten Johann. Angelo nachsagen, was Tobias redet zu Lob des Erz-Engels Raphaelis: Mich hat er geführt hin und her gesund.“

Er starb im Matthiasstift hierselbst am 9. Juli 1677, an dem gleichen Monatstage, „an welchem er vor Jahren ein Doctor worden“, wie Schwartz sagt, und hat in dem genannten Stifte eine einfache Ruhestätte gefunden. — Die Angabe Menzels, S. 240, daß er „in seiner Vaterstadt als Jesuit gestorben“, beruht auf einem Irrthum, dem auch Schrader zuneigt, da er sagt: „Angelus Silesius war ein Katholik, ja vielleicht ein Jesuit.“ (S. 1.) Diese Annahme findet sich schon bei Wetzel I. 58, desgleichen bei Arnold, Th. II. B. XVII. c. 19. n. 59, wird dagegen mit Recht schon von dem Halle'schen Universal-Lexicon und in neuerer Zeit von Gaupp S. 15 sowie von Kahlert S. 20 und Mahn S. 476, Anmerkung 6 zurückgewiesen. Das eigene Zeugniß des Angelus in dieser Sache findet sich in der Schrift Conscientiosus Liberatus Nr. 33, wo er seinen Gegnern erwidert: „sie hauen den Jesuitern einen Spahn ein. Ich bin kein Jesuiter, gehören (also) auch weder dero Lehren noch ihre defension in meine Scrupel.“ — Ursache zum Entstehen dieses Gerüchts war genügend vorhanden, denn im Matthiasstifte, in welchem er convertirt war und später seine Unterkunft hatte, wohnten seit 1638 auch die Jesuiten, er stand mit ihnen in geistigem Verkehr, unter seinen Schriften stand ihre Approbation, Aussprüche von ihnen werden häufig von ihm citirt und die Leichenrede wurde ihm von einem Jesuiten, dem P. Schwartz, gehalten. Trotzdem ist daran festzuhalten, daß er dem Orden nicht angehört hat.

Es war oben schon erwähnt worden, daß die Vielseitigkeit unseres Autors, weil man sie nicht verstanden hat, Veranlassung gegeben hat, Widerspruch in ihm selbst zu finden. Schrader geht aber so weit, zu behaupten, daß „Angelus Silesius und Johann Scheffler nicht

[1]) Das ist die Apotheke.

ein und dieselbe Person" sind, S. 4. Der erste Theil seiner Schrift ist ganz diesem Beweise gewidmet. Nur schade, daß aller Fleiß umsonst angewendet ist! denn es wird nicht mehr im Geringsten bezweifelt werden dürfen, daß beide Namen einer und derselben Person angehören. Schrader scheint die Leichenrede des P. Schwartz nicht gekannt zu haben, sonst würde er einer solchen Vermuthung nicht Raum gegeben haben. Denn in dieser heißt es ausdrücklich, daß er „den Namen Angelus in der Firmung angenommen und in manchen seinen Büchern den eigenen Nahm verschwiegen und an dessen statt solchen Titel vorangesetzt: Joannis Angeli Silesii". Schuster, der gegen Schrader polemisirt, sagt wohl blos aus Versehen S. 438: „Den Namen Silesius läßt er weg, weil die Rede in Schlesien selbst über einen Eingeborenen gehalten worden ist" und beraubt sich so unnöthiger Weise eines Arguments gegen Schrader. In der Matricula Ordinatorum wird er zwei Mal als Joannes Angelus Scheffler und ein Mal als Joannes Scheffler Silesius bezeichnet, ebenso in der Ordinationsurkunde als Joannes Angelus Scheffler. Ferner nennt ihn Schwartz ausdrücklich als Verfasser der „Psyche", indem er spricht: „Dionysius Carthusianus wird genannt Doctor ecstaticus. Herr Doctor Scheffler könnte nicht unwahr den Nahmen haben ecstaticus. Seine Psyche steht zum Zeugen, obgleich poetisch gefaßt in Versen und Liedern." Daß aber der Verfasser der Psyche wieder mit dem Verfasser des Cherub. Wandersmannes identisch ist, geht aus der Erinnerungs-Vorrede zu letzterem hervor, in der es heißt: „Vor etlichen Jahren habe ich Dir den Seraphinischen Begiehrer in meiner verliebten Psyche . . zugesendet, wie auch unlängst die sinnliche Betrachtung der vier letzten Dinge . . anitzo trage ich Dir meinen Cherub. Wandersmann . . zu einem Gefährten an". Aus alledem ist die Identität des Angelus Sil. und Joh. Schefflers ganz evident.

Es erübrigt sich deshalb die von Schrader aufgeworfene Frage, ob die Gegensätzlichkeit gewisser Aussprüche, wie sie dieser annimmt, in einer und derselben Person möglich gewesen sein kann oder nicht. Sie muß möglich gewesen sein können, weil sie wirklich war; mit ihrer Wirklichkeit ist zugleich ihre Möglichkeit bewiesen.

Mit seiner Anschauung von der inneren Gegensätzlichkeit des Angelus steht Schrader übrigens keineswegs allein da, wenn auch Andere nicht die weitgehenden Consequenzen gezogen haben, wie er. Schon Gaupp läßt ja eine „gern in Extremen schreitende Schroffheit ihm eigen" sein, „die denn auch ein unüberwundener Punkt in seinem Gemüth geblieben ist" und findet „wunderliche Gegensätze in

diesem Manne" S. 20. Kahlert sinkt dazu herab, daß er sagt: „Wir sehen zärtliche Weichheit mit schäumender Wuth (!), tiefe Empfindung mit beißender höhnischer Dialectik abwechseln . . Hört man ihn die Liebe preisen . ., so muß man über die cynische Bosheit (!) staunen, womit er Andersdenkende anfällt." S. 90. — Treblin S. 39 sagt: „Es ist, als stände ein anderer Mensch vor uns, wenn wir von den früheren in die späteren Schriften blicken." Und selbst Mahn findet „die Verschiedenheit der ganzen Anschauungsweise immer noch groß genug ꝛc.", obgleich er zwischen der Ecclesiologia und dem Cherub. Wandersmanne Berührungspunkte genug gefunden hat und Beispiele dafür beibringt. (l. c. VII. 85.)

Worin mag es nun liegen, wenn man die doppelte Seite an unserem Schriftsteller nicht versteht und solch harte Urtheile über ihn fällt?

Es liegt zunächst daran, daß man bei sich selber die Wahrheit nicht besitzt. Bei dem Mangel eines sicheren Bewußtseins des Wahrheitsbesitzes kann man es nicht begreifen, daß ein Anderer sich dieses Besitzes rühmen, die Wichtigkeit und Nothwendigkeit desselben hervorheben und Alles aufbieten kann, Andere desselben theilhaftig zu machen. Man spricht sich zwar die Seligkeit zu, aber eben weil man sich nicht im ausschließlichen Besitze der Wahrheit weiß, so spricht man sie auch Anderen nicht ab und nennt die Thätigkeit dessen, der Andere zu der von diesem erkannten Wahrheit führen will, Fanatismus und Zelotismus. — Es liegt ferner an dem Gefühle der Unbehaglichkeit, welches derjenige leicht empfindet, der durch polemische Erörterungen in seiner Ruhe gestört wird und nicht im Stande ist, den vorgebrachten Argumenten etwas Stichhaltiges entgegenzusetzen. In dieser unbehaglichen Stimmung sieht er dann Alles viel schwärzer an, als es wirklich ist, findet Gehäßigkeit, Hohn, Bosheit, wo oft nur dialectische Schärfe sich geltend macht. — Es liegt drittens an der eigenthümlichen Auffassung von dem Wesen der Liebe. Man stellt sich die Liebe als ein höchst allgemeines und ganz verschwommenes Gefühl vor, welches jeden Menschen machen und werden läßt, was er immer will. Sieht man nun die Liebe in anderer Gestalt, sieht man sie mit dem entschiedenen Bewußtsein der Wahrheit verbunden, so erkennt man sie nicht wieder. — Das sind die Ursachen, aus denen man den Angelus nicht versteht, ihm unüberwundene Widersprüche zuschreibt und ihn sogar in zwei Theile zu zerschneiden gesucht hat.

Will man ihn verstehen lernen, so muß man vor allen Dingen an die Möglichkeit und Wirklichkeit eines ganz unumstößlich gesicherten Besitzstandes der geoffenbarten Wahrheit glauben oder wenigstens

sich in diesen Glauben hineinzudenken suchen. Dann muß man wissen, daß eben bei ihm das sichere Bewußtsein von der Wahrheit neben der Liebe vorhanden war. Endlich muß man sein besonderes Naturel in Betracht ziehen und sich vergegenwärtigen, daß bei ihm alle Geisteskräfte in ganz hervorragender Weise entwickelt waren, daß er ein ebenso „warmes Herz" wie einen „durchdringenden Verstand" besaß (Gaupp S. 20) und darum von dem heißesten Verlangen erfüllt war, alle Menschen aus innigster Liebe zu derjenigen Wahrheit zu führen, die er selber schaute. Wenn man das erwägt, dann wird man zugeben, daß sein Streiten kein Haß gegen die irrende Person, sondern lediglich ein Abwehren des Irrthums als einer heilsgefährlichen Sache war und daß zwischen seinen Dichtungen und seiner Polemik nicht der geringste Widerspruch besteht, — daß im Gegentheil sogar ein innerer Zusammenhang gar nicht zu leugnen ist. — Das Motto, welches auf Schefflers Schrift Concilium Tridentinum ante Tridentinum steht, sieht wie ein Schlüssel zu dieser Erscheinung aus. Dasselbe lautet: Religio, quam sancti primorum saeculorum Patres tenuerunt, non potest esse falsa, cum verae sanctitatis fundamentum sit vera Fides et Religio. Danach darf man vielleicht so argumentiren: In seinen dichterischen Werken spornt der Dichter zur Heiligkeit des Lebens an und zeigt die ewige Seligkeit, in seinen Streitschriften aber zeigt er, welches das unerläßliche Fundament dazu sei und daß man zu jener mit Sicherheit nur in der Kirche gelangen könne. So erklärt sich wohl am Besten, was Vielen ganz unerklärlich zu sein scheint.

Auf die Frage, warum unser Autor überhaupt unter zweierlei Namen geschrieben hat, dürfte Schuster in seiner Polemik gegen Schrader wohl schon die richtige Antwort gegeben haben, wenn er S. 440 sagt: „Die Anfeindung, welche die Mystik von Seite der orthodoxen Protestanten zu erfahren hatte, konnte Motiv für ihn sein, über die Autorschaft der mystischen Schriften ein gewisses Dunkel schweben zu lassen", denn es ist genügend bekannt, daß dieselben die Mystik in der That angefeindet haben und nach ihren Symbolen auch anfeinden mußten und es mochte ihm daran gelegen sein, daß die objective Wirkung seiner Schriften nicht durch bloße abfällige Hinweise auf seine Person beeinträchtigt würde. Andrerseits hat vielleicht der Zusammenhang des Inhalts seiner Dichtungen mit seinem ihm immer mehr liebgewordenen Firmnamen Angelus zu seiner Handlungsweise mitgewirkt. Wenigstens weist der Ausdruck des P. Schwartz darauf hin, daß er, um „sich dessen zu ermahnen", in manchen seiner Bücher diesen Titel vorangesetzt habe.

B. Seine Mystik.

a) Im Allgemeinen.

Hatte Schrader unseren Autor in zwei Theile zerschnitten, so sagt Treblin[1]), daß man ihn „eigentlich in drei Theile zerschneiden müßte, wenn man aus den Widersprüchen seiner Lyrik, Philosophie und Dogmatik hätte Consequenzen ziehen wollen.“ Dieser Satz soll uns jetzt zur Betrachtung der Mystik des Angelus führen. Denn die Philosophie, von welcher Treblin spricht, ist nichts Anderes, als seine Mystik, die seinen Kritikern ebensoviel Kopfzerbrechen verursacht hat, wie seine sonstigen Leistungen, die wir bereits besprochen haben.

Was ist Mystik? Görres[2]) sagt: „Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit.“ Es wird sich gegen diese Definition wenig einwenden lassen, obgleich sie für den ersten Augenblick nicht erschöpfend genug zu sein scheint. — Greith[3]) sagt: „Die christliche Mystik im Allgemeinen bezeichnet den Inbegriff jener verborgenen Erkenntnisse, Tugenden und Offenbarungen, welche besondere, von Christus begnadigte Seelen in ihrem geheimnißvollen Verkehre mit Gott aus der übersinnlichen Welt schöpften und an die diesseitige vermittelten.“ „Sie enthält jene verborgene Weisheit, die Gott unmittelbar im menschlichen Geiste lehrt, wenn dieser seinerseits auf dem Wege der Tugendübungen und des Gebetes zu ihm hinangestiegen ist[4]).“ Sie ist nach dem hl. Bernhard „die Wissenschaft der ewigen Dinge, die man nicht durch die Thätigkeit der Vernunft, sondern durch die Anschauungen einer Intelligenz erwirbt, welche durch die göttliche Liebe geläutert und gehoben wird[5]).“

Die Mystik ist mit der Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele und mit der gnädigen Herablassung Gottes zum Menschen gegeben. Denn was Gott da zu offenbaren hat, übersteigt

---

1) Treblin l. c. S. 4.

2) Die christliche Mystik von J. Görres. Regensburg und Landshut 1836. Prodromus.

3) Die deutsche Mystik im Prediger-Orden von 1250—1350 von Dr. Greith. Freiburg i. B. 1861 [Vorwort].

4) Greith l. c. S. 25.

5) Ders. S. 27. S. Bern. de consider. lib. V. cap. 1.

seiner Natur nach die Fassungskraft des natürlichen Menschen gänzlich. „Der sinnliche Mensch vernimmt nicht das, was des Geistes Gottes ist.“ 1. Cor. 2. 14. Ob er das Geoffenbarte, nachdem es geoffenbart ist, versteht oder nicht versteht, genug, er wußte Nichts davon, ehe es ihm geoffenbart ward, es war Geheimniß in Gott und bleibt geheimnißvoll oder mystisch für den Menschen, so lange und soweit es ihm nicht von Oben gegeben wird, es zu verstehen. Das ist in der hl. Schrift wiederholt ausgesprochen, so bei Luc. 8. 10: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen“, Röm. 11. 25: „Denn nicht will ich, Brüder, daß euch unbekannt sei dieses Geheimniß“, 1. Cor. 2. 7: „Wir reden Gottes Weisheit im Geheimnisse, welche verborgen gewesen &c.“, 1. Cor. 4. 1: „So halte uns Jedermann für Diener Christi und Ausspender der göttlichen Geheimnisse“, 1. Cor. 15. 51: „Siehe ich sage euch ein Geheimniß: wir werden zwar alle auferstehen, aber &c.“, Eph. 1. 9: „Daß er uns kundthue das Geheimniß seines Willens“, Eph. 3. 3—4: „Daß in einer Offenbarung mir verkündet ward das Geheimniß &c.“, Eph. 3. 9: „welches sei das Walten des Geheimnisses, das verborgen gewesen von Ewigkeit in Gott“, Col. 1. 26: „Das Geheimniß, welches verborgen gewesen . ., jetzt aber geoffenbart worden seinen Heiligen &c.“, ebenso Col. 2. 2., Col. 4. 3., 1. Tim. 3. 16., Matth. 11. 27: „Niemand kennt den Sohn &c.“, Joh. 6. 45: „Und sie werden alle von Gott gelehrt sein.“

Gegenstand der Mystik ist das übernatürliche Ziel, das Schauen Gottes, die Liebe zu Gott, die Vereinigung mit Gott, die Bewegung der im Menschen liegenden Kräfte, dahin zu gelangen, die Ueberwindung der in und außer ihm liegenden Hindernisse. Noack sagt nicht mit Unrecht, aber doch das übernatürliche Ziel nicht genügend hervorhebend [1]): „Der eigentliche lebensvolle Mittelpunkt der Mystik ist nicht das Absolute an sich und als solches, sondern dasselbe in seinen Beziehungen zum Endlichen und insbesondere zum menschlichen Subject, die Lebensgemeinschaft des Subjects mit seinem absoluten Lebensgrunde“.

Sie ist hiermit von der Theologie als solcher unterschieden, da sie nur ein begrenztes Gebiet derselben in ihren Wirkungskreis zieht. Wenn Angelus Silesius sie die vera ac viva Theologia nennt, so thut er das, weil sie ihm die Hauptsache und das Ziel ist.

---

[1]) Die christliche Mystik nach ihrem geschichtl. Entwickelungsgange &c. von Dr. Ludwig Noack. Königsberg 1853. S. 8.

Sie befaßt sich ferner nicht mit genauen Definitionen, Eintheilungen, Schlußfolgerungen, nicht z. B. mit Erklärung der einzelnen Stücke der hl. Sacramente, nicht mit schulgerechten Darlegungen, wie sie der Katechismus giebt, sondern sie freut sich an dem Urheber alles Guten, regt das Verlangen an, ihm ähnlich zu werden und arbeitet auf das übernatürliche Ziel hin, nicht insofern dazu die übernatürlichen Heilsmittel nothwendig sind, sondern hauptsächlich insoweit dabei die Mitwirkung des Menschen in Betracht kommt. Aus diesem Grunde unterscheidet sie sich von der Scholastik, welche vornehmlich logische Schlußfolgerungen zieht und das Gebiet des gesammten theologischen Wissens zu ordnen bestrebt ist. Sie ist aber der Scholastik nicht entgegengesetzt, denn sie besitzt in derselben eine sichere Grundlage, durch welche sie vor Entartung geschützt bleibt.

Dabei werden drittens die übernatürlichen Kräfte als selbstverständlich vorausgesetzt und in gottgewollter Weise gebraucht. Darum kann die wahre Mystik niemals mit der von Gott selbst gestifteten Kirche oder mit den von ihm selbst eingesetzten Gnadenmitteln in Gegensatz treten, sondern muß mit ihnen in Harmonie sein. Es ist gradezu falsch, was Preger sagt[1]): „Mit den wider die herrschende Kirche streitenden Richtungen gehört die Mystik insofern auf eine Linie, als sie die Gemeinschaft mit Gott auf andere Weise anstrebte, als die Kirche es lehrte". Denn eine andere Weise, als die Kirche es lehrte, giebt es nicht, außer eine falsche. Der Geist, der in der wahren Mystik sich geltend macht, ist derselbe Geist, der die Lehre der Kirche bestimmt hat, der hl. Geist Gottes, und dieser kann sich nicht selbst widersprechen. Es ist nur eine größere Intensivität auf Seite des mitwirkenden Menschen, die sich, durch denselben Geist geweckt, in der Mystik bemerkbar macht, aber keineswegs ein anderer Weg überhaupt[2]).

Daß es auch eine falsche Mystik[3]) geben konnte und gegeben hat, darf nicht Wunder nehmen, wenn man an den Abfall des Menschen von Gott denkt sowie an das Reich des Bösen und an die daraus hervorgehenden dämonischen Wirkungen. Umsomehr ist ersichtlich, daß die Mystik nur dann eine wahre ist, wenn sie auf dem Glauben der Kirche emporwächst und nicht ihre eigenen Wege zu besitzen vorgiebt.

---

[1]) Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter v. Lic. Wilh. Preger. Leipzig 1874. S. 7.

[2]) Vgl. Stöckl, Lehrbuch d. Philosophie. Mainz 1892. I. Abth. S. 433.

[3]) Gew. „Mysticismus" genannt. S. Stöckl l. c. S. 400, auch dess. Lehrb. der Geschichte d. Philos. S. 493 ff. u. dess. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, II. S. 1095 ff.

Ueber das Verhältniß der Mystik zur Reformation sind oft sich selbst widersprechende Meinungen laut geworden. Schrader[1]) schreibt ihr eine „innere Verwandtschaft mit der Reformation" zu, eine Mittelstellung zwischen den streitenden Kirchen", ein „inniges und tiefes Christenthum ohne alle confessionelle Färbung", schlägt sich aber selbst, wenn er hinzufügt: „Trotz dieser inneren Verwandtschaft hatten sich die Mystiker von der Reformation abgewandt." Es muß also mit dieser Verwandtschaft doch nicht ganz seine Richtigkeit haben. Treblin sagt[2]): „Der Rechtfertigungsbegriff Luthers ist nicht in der mittelalterlichen Mystik gewesen", „es ist eine verschiedene Psychologie in der Mystik und bei Luther". Wie er aber dann doch sagen kann, daß „Mystik und Evangelium sich nicht nothwendig ausschließen", ist unverständlich, da er unter Evangelium doch den Rechtfertigungsbegriff Luthers verstehen muß. Wenn er als Beweis dafür anführt, daß Tersteegen und Arnold evangelische Mystiker gewesen sind, so ist damit noch nicht bewiesen, daß dieselben mit ihrem Liederinhalt auch wirklich auf dem Boden des Evangeliums, das heißt hier der Sola-fides-Lehre, gestanden haben, ebensowenig wie das Andere, ob sie auch in allen Punkten als reine Mystiker gelten können. Preger drückt sich vorsichtig aus. „Vielleicht haben diejenigen Recht", sagt er[3]), welche in der mittelalterlichen Mystik eine der wichtigsten Vorbedingungen der deutschen Reformation sehen, vielleicht auch die, welche bei ihr die Wiege der deutschen Philosophie gefunden haben wollen."

Daß die Mystik auch eine Quelle für die Philosophie ist, erkennt Noack[4]) mit den Worten an: „In einem näheren und freundlicheren Verhältniß steht die Mystik zur Philosophie, welche in den Anschauungen der Mystik die Gedankenkeime tiefster Speculationen findet und im Wesentlichen nur durch die Form von der Mystik sich unterscheidet, indem sie dasjenige, was die Mystik in der reichen Mannigfaltigkeit ihrer Bilder und Anschauungen darlegt, in die Form dialectischer Entwickelung und des logischen Begriffs erhebt. Die Mystik ist formlose Speculation . . Darum haben die Mystiker zu allen Zeiten bei den Männern des philosophischen Gedankens mehr und gründlichere Anerkennung gefunden, als bei den Vertretern der dogmatischen Orthodoxie (?) oder bei den Helden des vulgären Rationalismus". Leider

[1]) Schrader l. c. S. 18.
[2]) Treblin l. c. S. 37, 38 u. 40.
[3]) Preger l. c. Vorwort.
[4]) Noack l. c. S. 18.

hat aber auch die falsche Philosophie eines Hegel, eines Schopenhauer u. A. in der Mystik ihre Quelle zu finden geglaubt und sich mit mißverstandenen Sätzen der wahren Mystiker zu decken gesucht.

Welcher Art ist nun die Mystik des Angelus Silesius?

Gottfrid Arnold meint[1]): „In des Johannis Angeli, eines Jesuiten, Cherubinischem Wandersmann findet man Böhmens[2]) Grund sehr deutlich außgedrücket und muß er ihn nebenst den andern mysticis wol gelesen haben". — Das Halle'sche Universal-Lexicon von 1742 sagt unter dem Artikel Scheffler, daß „er sich in der Jugend auf die Mystische Theologie geleget und vornehmlich Jacob Böhmens, Val. Weigels, Schwenckfelds und anderer Fanaticorum Schrifften fleißig gelesen, auch auf seinen Reisen nach zurückgelegten Academischen Jahren, insonderheit in Holland, sich zu den Versammlungen solcher Art Leute öffters gehalten, ein Feind des Ministerii und Verächter der Kirchen-Ordnungen worden, vornehmlich mit dem bekannten Böhmisten Abraham von Franckenberg Freundschaft gepflegt ꝛc." — Dagegen sagt Scheffler selbst in der Schutzrede für seine Christenschrift: „Jacob Böhme habe ich so wenig für einen Propheten gehalten, als Luthern; daß ich aber etliche seiner Schriften gelesen, weil einem in Holland allerhand unter die Hand kommt, ist wahr und ich danke Gott davor, denn sie seyn große Ursache gewest, daß ich zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und mich zur katholischen Kirchen begeben habe". Trotzdem behauptet Kahlert[3]), daß Böhme „großen" und „speciellen" Einfluß auf ihn gehabt und will das besonders durch die Stellen beweisen, in denen auf Goldmacherei und Alchymie Bezug genommen wird. Daß Scheffler die aus dem evangelischen Bekenntnisse hervorgegangenen Mystiker Weigel und Böhme nicht nennt, soll sich nach ihm daraus erklären, daß sein Buch unter katholischer Censur gedruckt wurde. Hiermit spricht Kahlert eine große Thorheit aus, denn der Censur wegen hätten jene Namen ruhig genannt werden können. — Auch Kern behauptet kühn[4]): „Auffallen mag, daß unter ihnen (nämlich unter den von Scheffler selbst angeführten Quellen) Jacob Böhme, Valentin Weigel und Schwenckfeld nicht genannt werden, von denen doch feststeht, daß sie auf ihn großen Einfluß ge-

[1]) Gottfrid Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie. Frankfurt a. M. 1699. Th. II. Buch XVII. Cap. XIX. n. 59.

[2]) Jacob Böhme, geb. 1575 in Alt-Seidenburg bei Görlitz, Theosoph in Görlitz, seines Handwerks ein Schuhmacher, † 1624.

[3]) Kahlert l. c. S. 47.

[4]) Kern l. c. S. 40.

habt haben". Wie aber dieser Einfluß zu verstehen sei, erfährt man gleich darauf, da er, Schefflers eigene Abweisung Böhme's citirend, fortfährt: „Daß also J. Böhme auf Schefflers Geistesleben großen Einfluß geübt hat, ist aus dem Mitgetheilten klar, wie Scheffler selbst sagt, einen abschreckenden, wie Kahlert will, einen leitenden und bestimmenden", da er ferner Kahlerts drei oder vier Stellen aus J. Böhmes Aurora nicht für ausreichend hält, etwas zu beweisen, und schließlich erklärt: „Die Unterschiede zwischen den Anschauungen Böhmes und Schefflers sind aber sehr viel bedeutender als die Aehnlichkeiten". — Genauer drückt sich demnach Treblin[1]) aus, wenn er sich auf die Behauptung beschränkt, daß Scheffler eine mächtige „Anregung" durch Jacob Böhme erfahren hat. Denn das kann ohne Weiteres zugegeben werden und erklärt sich sehr natürlich aus seiner Freundschaft mit Franckenberg, welcher der begeistertste Anhänger Böhmes war und die Herausgabe seiner Schriften veranstaltet hat. — Nicht viel mehr als eine Phrase ist es, wenn Lindemann sagt[2]): „Grade im ersten Buche waltet die drückende Schwüle, zucken die leuchtenden Gedankenblitze eines Jacob Böhme, den Scheffler einst als seinen Meister verehrte".

Böhmes Einfluß kann schon darum kein dauernder und maßgebender für Angelus gewesen sein, weil Böhme nicht frei von großen Irrthümern ist und neben vielem Wahren auch viel Verworrenheit und Willkür zeigt, z. B., wenn er lehrt[3]): „Gott hat alle Dinge aus Nichts geschaffen und dasselbe (!) Nichts ist er selber . . Da nun Gott diese Welt sammt Allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus er's machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst . . Die geschaffene Welt ist vor dem Mysterium magnum gewesen, indem da alle Dinge in der Weisheit in geistlicher Form in einem ringenden Liebespiel gestanden sind. Diesen geistlichen Willen hat dann der eigene Wille in's Wort gefaßt und dann die Begierde frei wirken lassen, daß sich eine jede Kraft in eine Form einführe nach ihrer Eigenschaft . . Die Separation in dem Dinge liegt in seinem Willen, vermöge dessen es sich in Wesen einführt nach seiner essentialischen Begierde . . Wäre Adam nicht gefallen, so wäre Einer aus dem Andern geboren worden in der Weise, wie Adam in seiner jungfräulichen Art ein Mensch und Bildniß Gottes war. Nun aber ist das eheliche Werk ein Greuel und Ekel vor Gottes Heiligkeit . . Das in Evas Samen eingeleibte Wort ward von Mensch zu Mensch im

1) Treblin l. c. S. 15. 2) Lindemann l. c. S. 91.
3) S. bei Noack l. c. II. S. 183 ff. bis 206.

himmlischen Theile mit fortgepflanzt als ein Schall oder Zunder des göttlichen hl. Liebesfeuers bis auf die Zeit der Erweckung in Maria, da der Bund am Ende stand. So ist Christus in Adam und Eva als in göttlicher Verborgenheit gestanden und hat in ihnen noch kein menschliches Wesen angenommen, er blieb unbeweglich bis an's Ende des Zieles, da erst bewegte er sich in Weibes Samen. Dieser aber erlangte die Salbung mittelst der Bewegung des Namens Jesu erst in Maria, noch nicht aber in Adam, Abel, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob und David. In der Ewigkeit wird kein Christus mehr sein, sondern Jehovah Alles in Allem, nicht daß die Person Christi aufgehoben sei, sondern das Tödten der Sünde, um dessen willen Jehovah Christus heißt (!)."

Von solchen Irrthümern ist bei Angelus nicht das Geringste zu finden. Er redet allerdings auch von Goldmachen und Tingiren, aber nur an wenigen Stellen und nur zu dem Zwecke, um übersinnliche Wahrheiten durch Sinnbilder aus der Chemie zu veranschaulichen, während Böhme über den Kern der Offenbarung hinausgeht und sich in eine unsichere Theosophie verliert. Ersterer sagt z. B.:

Betrachte das Tingir'n, so siehst du schön und frei,
Wie dein' Erlösung und wie die Vergöttung sei. (Ch. W. I. 258.)

Oder: Daß Gott dreieinig ist zeigt dir ein jedes Kraut,
Da Schwefel, Salz, Mercur in einem wird geschaut. (ib. I. 257.)

Böhme dagegen philosophirt beispielsweise also:

„Ein jedes Gestirne hat seine Compaction des Sulphurs und Mercurii; der Sulphur giebt Wesen und der Mercurius giebt Geist in's Wesen und aus diesen beiden wird das Salz, als aus dem scharfen Fiat nach Eigenschaft des Sulphurs und Mercurii erboren, und aus diesen drei Eigenschaften, als aus dem Sulphure, Mercurio und Sale, sind alle Creaturen in ein Leben und Geschöpfe eingegangen, und was nun für ein Sulphur an jedem Orte, in jedem Puncto, ist in der Eigenschaft, in der Bewegung der fünften Eigenschaft, in allen vier Elementen im Fiat ergriffen worden, eine solche Creatur ist eröffnet worden, wie die Compaction in jedem Puncto ist coaguliret worden, also hat ein jedes seinen Geist und Samen in sich gehabt zum wiedergebären . . Die zweierlei Geschlechte, als das Männlein und sein Weiblein, urständen von der Scheidung der Wassers- und Feuers-Tinctur im Sulphur. Denn im Verbo Fiat ist die Scheidung gewesen, da aus einem Sulphur in einem einigen Puncto sind zweierlei Geschlechte aus Einem Wesen gegangen, als die feurische Eigenschaft

in sich selber zu einem Männlein, und die Lichts- oder Wassers-Eigenschaft zu einem Weiblein, da sich denn die zwei Tincturen geschieden haben u. s. w.". Myst. magn. 14. 5, 6.

„Eher läßt sich annehmen, daß Valentin **Weigel**[1]) unseres Dichters Denken vielfach bestimmt und beeinflußt habe", sagt **Kern**[2]) und zwar weil nach seiner Meinung, abgesehen von vielen ähnlichen Lehren, Weigel sich auch auf Tauler, die deutsche Theologie und Meister Eckhart beruft, aus welch' letzterem Scheffler am Meisten geschöpft haben soll. Dieselbe Meinung vertritt im Großen und Ganzen auch **Mahn**[3]), desgl. der neueste Biograph des Angelus Georg **Ellinger**[4]), der uns während dieser Arbeit noch zu Gesicht kam. Man wird sich aber erinnern, daß Scheffler selbst von Weigel spricht, jedoch in einem Sinne, der diese Meinung nicht zu bestätigen scheint. Es heißt nämlich in dem oben citirten Briefe an Georg Betkium: „Da ich zuvor nur heimlich ein Weigelianer war, bin ich nun offentlich zum Enthusiasten worden." Dem Zusammenhange nach sind diese Worte mehr ironisch als ernst zu nehmen, da sie ja im Sinne seiner Gegner, der orthodox-lutherischen Geistlichkeit in Oels, gesprochen sind. Danach wäre also Scheffler seiner eigenen Darstellungsweise nach kein Weigelianer. Außerdem gilt fast dasselbe von Weigel, was von Böhme gilt, nämlich daß derselbe ebenfalls neben vielem Wahren doch auch vieles Falsche gelehrt hat, was sich bei Angelus nicht wiederfindet. So sagt er z. B. gegen die Imputationslehre zwar[5]): „Nun bringet der wahre Glaube, der da ist das Leben Christi in uns, mit sich ohne alle Widerrede das Mitgetauftwerden, das Mitleiden, Mitgekreuzigtwerden, Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen. Die wesentliche Vereinigung muß es thun, daß wir ihn geistlich und leiblich in uns haben. Wo bleibst du nun mit deiner erdichteten zugerechneten Gerechtigkeit?" Aber er lehrt auch[6]): „Der einige Christus hat zweierlei Leib, den göttlichen Leib aus dem hl. Geist, denn das Wort ward Fleisch, und dieser sein göttlicher Leib ward gesehen von Mose und Elia auf dem Berge Tabor, der andere Leib aus der Jungfrau Maria sichtbar und

---

1) Valentin Weigel, 1533—88, war evang. Pfarrer in Tschopau in Chursachsen und ist nach Arnold, K. u. K. Hist. II. XVII. 17. n. 1, für den „Anfänger des enthusiasmi in diesem saeculo, jedoch ohne Grund" gehalten worden.

2) Kern l. c. S. 41. 3) Mahn l. c. S. 484.

4) Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. u. 17. Jahrh., Angelus Sil. Cherub. Wandersmann von G. Ellinger, Halle a./S. 1895.

5) S. bei Noack II. 72.

6) S. bei Noack S. 71 und bei Arnold l. c. II. XVII. 17 n. 18.

sterblich, getödtet und gekreuzigt . . Darum hat er das Nachtmahl geordnet auf seinen gekreuzigten Leib, doch nicht ohne die geistliche Speisung. Wegen dieser zweier Leiber Christi muß das zweifache essen gehalten werden, denn das geistliche ist nichts nütz ohne das leibliche und das leibliche ist nichts nütz ohne das geistliche . ." „Die hl. Sacramente wirken nicht die neue Geburt . ."[1]). Derartige Behauptungen wird man bei Angelus vergeblich suchen. Ellinger hat auch keine speciellen Angaben gemacht.

Daß Angelus von Czepko nicht abhängig ist, hat Mahn l. c. S. 486 nachgewiesen.

Daß Angelus grade aus Eckhart am Meisten geschöpft haben soll, wie Kern will, der es sich in seiner Schrift zur Aufgabe gemacht hat, die Aehnlichkeit zwischen beiden nachzuweisen, oder als „einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen" ist, wie Mahn sich ausdrückt, das ist eine Annahme, für die ein zwingender Grund nicht vorliegt, denn Aehnlichkeiten finden sich unter allen Mystikern und die Gedanken des Dionysius Areopagita, des Vaters der wissenschaftlichen Mystik, sind, wie Kern selber einmal sagt[2]), in der „ganzen" christlichen Mystik leicht erkennbar. Weshalb also den Angelus grade auf Meister Eckhart begrenzen? Zudem hat Kern den Angelus vielfach mißverstanden, wie Mahn sehr wohl gesehen hat und wie weiter unten bei den einzelnen Fällen noch gezeigt werden wird, deshalb verlieren die von ihm angeführten Beispiele, welche die besondere Aehnlichkeit beider beweisen sollen, wenigstens in jenen Fällen ihre Beweiskraft. Meister Eckhart hat ferner nachweislich Irrthümer gelehrt, die er auch widerrufen mußte[3]), Angelus aber nicht. Was des Letzteren Kritiker als Irrthum ansehen, ist kein Irrthum, sondern biblische und kirchliche Lehre.

Er selber nimmt in seiner Vorrede zum Cherubinischen Wandersmann auf folgende Schriftsteller Bezug: auf Tauler, Rusbroch, Bernhard, Bonaventura, Thomas a Jesu, Nicolaus a Jesu, Augustinus, Harphius, Ludovicus Blosius, Dionysius Carthusianus, den Autor der Theologia Teutonica, auf Maximilian Sandanus und auf das Leben der Ehrw. Jungfrau Maria de Escobar. — Warum wollen wir das nicht würdigen? Was er lehrt,

---

[1]) S. bei Noack S. 77. [2]) Kern l. c. S. 71.

[3]) S. deutsche Mystiker d. 14. Jahrh. von Franz Pfeiffer. II. Bd. Meister Eckhart. Leipzig 1857. Vorwort S. XIV, worin der Widerruf Eckharts, den derselbe am 13. Februar 1327 in der Dominikanerkirche zu Cöln geleistet hat, wörtlich mitgetheilt ist.

ist thatsächlich in den von ihm angeführten Quellen enthalten, wovon sich Jeder leicht überzeugen kann, denn in seinen Sprüchen wird der Leser „als in einem kurzen Begriff finden, was er bei ihnen nach der Länge gelesen oder ja selbst durch gnädige Besuchung Gottes in der That geschmecket und empfunden hat.“ Wenn P. Daniel Schwartz von ihm sagt, daß er „geistliche catholische Bücher gelesen von Tugenden und rechter Andacht“ und wenn Knoblich erzählt[1]), daß er auch die Offenbarungen der hl. Brigitta und des Heinrich Seußen Buch von den Neun Felsen besessen, so ist aus alledem zu schließen, daß sein Studium kein eng begrenztes gewesen ist und daß man ihn nicht leichterdings gerade auf Eckhart wird begrenzen dürfen.

Ein anderes Urtheil, welches, wenn es begründet wäre, ihn allerdings mit Eckhart in eine gewisse Aehnlichkeit bringen würde, geht dahin, daß er Pantheismus lehrt. So sagt Leibnitz[2]): „Quidam veterum recentiorumque statuerunt, Deum esse spiritum toto universo diffusum, qui, ubi in corpus organicum incidat, animet illud, perinde ac ventus modos musicos in fistulis organorum producit ... quam (sententiam) firmat inprimis, qui se Angelum Silesium vocat . . Spinosa aliter eodem tendebat etc.“ So spricht Wackernagel[3]) von dem „lästerlichen Pantheismus“ Schefflers. Kahlert[4]) will „einige der schlagendsten Sprüche hervorheben, die sich mit jedem pantheistischen Systeme, aber nicht mehr mit transcendentalem Theismus vertragen.“ Kern sagt[5]): „So

[1]) Knoblich in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte u. Alterth. Schlesiens, herausg. v. Grünhagen, Breslau 1867, Bd. 8. S. 194: „Kahlert erkannte . . allerdings, daß Scheffler Vieles aus Joh. Taulers Reden entlehnt, doch waren ihm nicht minder andere Mystiker des Mittelalters bekannt. Er besaß ein z. B. heut höchst seltenes Buch, die Offenbarungen der hl. Brigitta, mit groben Holzschnitten in Schwabacher Lettern gedruckt zu Dillingen durch Sebaldum Mayer A. 1573. Am Ende war des Heinrich Seußen (Suso) Buch von den Neun Felsen angebunden. Auf dem Titelblatte standen die Namen der Besitzer, seines Freundes Abraham v. Franckenberg und dann des Angelus Silesius frisches Autograph Dr. Johannes Scheffler, in zierlicher deutscher Schrift mit der Jahreszahl 1652, unten ein späterer Inhaber Namens Müller . . Interessanter sind die zahlreichen Randbemerkungen und kabbalistischen Figuren von Schefflers Hand, welche, das ganze Buch durchgehend beweisen, daß er bei dessen Lectüre länger verweilte und seine eigenen Gedanken hat fixiren wollen. Viele Stellen dienten ihm, wie schon eine oberflächliche Vergleichung mit seinen Poesieen darthut, als offenbare Grundgedanken zu den Sprüchen im Cherub. W. etc. — Anm. Dasf. befindet sich jetzt in der Bibl. der Vaterl. Gesellsch.

[2]) Leibnitz Ad. Hanschium v. Erdmann p. 445.

[3]) Wackernagel, Deutsches Lesebuch, Basel 1840 II. XII.

[4]) Kahlert l. c. S. 48. [5]) Kern l. c. S. 49, 55 und 79.

tritt uns schon hier bei seinen Sätzen über die adäquate Erkenntniß Gottes sein Pantheismus entgegen . . Die pantheistische Lehre Schefflers behauptet nicht, daß jeder Mensch Gott sei, sondern daß er es werden müsse, um zum Frieden zu gelangen . . Wir haben es also mit einem werdenden Pantheismus zu thun . . Daß diese Immanenz durch die Ausschließung aller Transcendenz bei ihm auch als sehr entschiedener Pantheismus erscheint, ist schon oben hinreichend dargethan." Wolfgang Menzel[1]) schreibt den Epigrammen einen „merkwürdig kühnen Pantheismus" zu. Julian Schmidt[2]) führt Scheffler als das „interessanteste Beispiel dafür an, daß sich die Mystik nicht selten in Pantheismus verliere." Schuster[3]) kann „im Cherub. Wandersmann starke Spuren pantheistischer Weltanschauung nicht verkennen". Selbst Lindemann sagt[4]): „Der cherubinische Wandersmann enthält auch Sprüche, vor deren Kühnheit wir zurückschrecken, weil sie in ihrer Fassung den Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf aufzuheben und so dem baaren Pantheismus zu huldigen scheinen", wobei wir allerdings mit Mahn, sagen müssen, daß die Erklärungen Lindemanns über Schefflers Pantheismus „außerordentlich gewunden" sind[5]). Treblin[6]) glaubt „anerkennen zu müssen, daß Angelus unter allen deutschen Mystikern mit größter Energie den Pantheismus ausspricht". König erklärt[7]), daß er sich in manchen Stellen „in pantheistische Ueberschwänglichkeiten verirrt", während Meyer[8]) dasselbe mit umgekehrten Worten sagt, nämlich daß seine Sprüche „einen überschwenglichen Pantheismus athmen". Mahn endlich findet „die pantheistischen Vorstellungen mit völliger Deutlichkeit im Cherubinischen Wandersmann ausgesprochen"[9]). — Endlich hat auch Stöckl in seinem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz 1870, S. 626, wahrscheinlich nur Anderen folgend, kurzweg gesagt, daß Angelus Silesius „sich von

---

[1]) Wolfg. Menzel, Deutsche Dichtung v. d. ältesten bis auf d. neueste Zeit. Stuttgart 1859. II. 240.

[2]) Jul. Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibnitz bis auf Lessings Tod. Leipzig 1862. I. 32.

[3]) Schuster l. c. S. 449.

[4]) Lindemann l. c. S. 107.

[5]) Mahn l. c. S. 489.

[6]) Treblin l. c. S. 16.

[7]) König, Deutsche Literatur-Geschichte. Bielefeld und Leipzig 1881. S. 275.

[8]) Meyers Conversations-Lexicon, 4. Auflage., 1. Bd. Leipzig 1888, unter „Angelus Silesius".

[9]) Mahn l. c. VI. 481.

pantheistischen Ansichten nicht frei zu erhalten vermochte". — Was Wunder, daß wir da auch bei Ellinger, Einl. S. XIX., dieselbe Ansicht wiederkehren sehen! — Das ist eine lange und stattliche Reihe von Zeugen, welche in der Mystik des Angelus Silesius alle Pantheismus gesehen haben wollen, also eine Weltanschauung, welche der christlichen ganz entgegengesetzt ist, wie denn auch Mahn ganz folgerichtig sagt[1]): „Ja, der Cherub. Wandersm. steht — welches nur die katholischen Apologeten und Schrader bestreiten — nicht mehr auf dem Boden des Christenthums", und wir scheinen demnach einen schweren Stand haben zu sollen, wenn wir den Pantheismus desselben mit den Letztgenannten ebenfalls bestreiten und die von den Gegnern erhobenen zahlreichen Beweise alle genügend widerlegen wollen. Das wollen wir aber allerdings und zwar, wie folgt:

Zunächst berührt es sehr angenehm, zu sehen, daß unter den selbstständigen katholischen Beurtheilern vollkommene Eintracht darüber herrscht, daß Angelus kein Pantheist gewesen ist. Schon beim Erscheinen seines Hauptwerkes, in welchem seine Mystik vorzugsweise niedergelegt ist, des Cherubinischen Wandersmannes, ist katholischerseits nicht blos die Approbation desselben ertheilt und mehrfach unterzeichnet worden, sondern man hat dasselbe auch noch mit anerkennenden Lobsprüchen ausgezeichnet. Der Dekan der theologischen Facultät des Jesuitencollegiums in Wien, Nic. Avancinus, der die Approbation ertheilt hat, erklärt, es sei „in demselben Anmuth und Poesie derart mit Frömmigkeit und hl. Würze gemischt, daß er hofft, der Leser werde dadurch erquickt und zu frommen Gefühlen angeregt werden[2])". Außerdem ist der Rector Joh. Guil. Jungher unterzeichnet und der Generalvicar Sebastian von Rostock in Breslau, der nachmals Bischof wurde, empfiehlt dasselbe zur Erweckung frommer Gefühle als „höchst geeignet[3])". Nun sagt Treblin zwar[4]): „Es ist immer ein Unterschied zwischen dem Programm einer Kirche und ihrer Wirklichkeit. Die evangelische Kirche hat Zeiten, in denen sie katholisch ist und die katholische hat ihre evangelischen Anwandlungen . . Die freie war unfrei geworden und die unfreie war ihm

[1]) Mahn l. c. VI. 474.

[2]) Wörtlich heißt es: amoenitatem lusumque poëticum ita pietati sacrisque salibus miscet, ut lectorem inde et recreandum sperem et ad pios animi sensus commovendum. Viennae 2. Apr. 1657.

[3]) Wörtlich: ad pios animi motus conciliandos (concitandos?) aptissimus. Vratisl. 6. Juli 1656.

[4]) Treblin l. c. S. 36.

gegenüber weitherzig und tolerant," aber mit diesen Worten ist soviel wie gar Nichts gesagt, denn in Glaubenssachen zeigt die katholische Kirche, wie Treblin wissen muß, eine bewunderungswürdige Gleichmäßigkeit jedweder Person gegenüber und Schuster hat entschieden unbefangener geurtheilt, wenn er sagt[1]): „Sebastian von Rostock war allerdings nicht die ganze katholische Kirche, allein es geht doch daraus, daß ein einzelner ihrer Würdenträger so Etwas ohne Rüge thun durfte, deutlich hervor, daß das allerdings weite Gewissen der katholischen Kirche sich nicht verletzt fühlte, was doch bei bestimmter protestantischer Tendenz in den Schriften des A. S. nothwendig gewesen wäre." Auf den letzten Satz kommt es uns an. Derselbe ist gegen Schrader gerichtet. Setzen wir darin für „protestantisch" blos das Wort „pantheistisch," so behält der Satz auch so seine Beweiskraft und zeigt, daß alles von der Kirchenlehre Abweichende einer prinzipiellen und thatsächlichen Verurtheilung gar nicht entgehen kann. — Als Zeuge der Uebereinstimmung auf katholischer Seite ist weiterhin Patritius Wittmann zu nennen, welcher erklärt[2]): „Es ist nicht richtig zu sagen, daß er sich in den Abgrund der Gottallheit stürze. Vielmehr hält er die Unterschiede zwischen Gott und dem Menschen und besonders zwischen dem menschgewordenen Gott und dem vergotteten, in Gott überbildeten Menschen trotz des Fließenden, das sie für ihn haben, dennoch durchaus fest und verwahrt sich ausdrücklich gegen Mißverständnisse, die er allerdings befürchten mußte." Er nennt ferner das die obige Approbation der theologischen Facultät begleitende Lob ein „Urtheil, in das wir durchaus einstimmen müssen, je öfter wir diese tiefsinnigen Reime erwägen" und sagt, nachdem er eine Reihe von Sprüchen angeführt[3]), noch deutlicher: „Wenigstens dürfte daraus (aus den angeführten Sprüchen) klar geworden sein, wie unser Angelus eine schwunghafte, lebenskräftige, liebeselige, ächtkatholische Mystik gehegt und gepflegt." In derselben Weise urtheilt Eichendorff[4]). Nicht anders denkt Rosenthal, wenn er frägt[5]): „Stürzt sich der Dichter wirklich in den Abgrund der Gottallheit?" und darauf antwortet: „Wir glauben nicht, wenn auch zugegeben werden muß, daß diese Sätze so mehrdeutig sind, daß sie leicht zu Mißverständnissen

---

[1]) Schuster l. c. S. 452.

[2]) Patr. Wittmann l. c. S. 37. 41 u. 52.

[3]) Von diesen Sprüchen nimmt Kern l. c. S. 122 in seiner Bemängelung Wittmanns merkwürdiger Weise keine Notiz.

[4]) Eichendorff, Gesch. d. poet. Lit. Deutschl., Paderborn 1866 I. 204 u. 5.

[5]) Rosenthal l. c. S. XXXIII.

Veranlassung geben konnten." — Und selbst Lindemann behauptet keineswegs einen ausdrücklichen Pantheismus des Angelus, sondern nur den Schein desselben, wie wir gesehen haben.

Sodann fällt in's Gewicht, daß die protestantischen Kritiker in der Beurtheilung dieser Frage sehr von einander abweichen. Unter ihnen bestreitet Schrader den Pantheismus bei Angelus gänzlich. „Man hat einzelne Sprüche aus den ersten Büchern des Cherub. Wandersmanns mißverstanden", sagt er [1]), „und dem Angelus den Vorwurf des Pantheismus gemacht, obwohl Niemand weiter davon entfernt ist, als gerade er". Er unterscheidet alsdann offenen und versteckten Pantheismus und findet das Bedenken bezüglich des offenen Pantheismus völlig gelöst, nachdem Angelus in seiner Vorrede sich dagegen vertheidigt hat. Aber auch kein versteckter Pantheismus ist ihm eigen. Wir müssen hier um der Wichtigkeit der Sache willen Schrader selbst etwas länger reden lassen. Er sagt: „Der Scheidepunkt theistischer und pantheistischer Auffassung liegt nicht in der schließlichen Auffassung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt, sondern in der Auffassung der sittlichen Freiheit oder, was damit unmittelbar zusammenhängt, in der Auffassung der individuellen Persönlichkeit. Die sittliche Freiheit trennt zwei Welten von einander: die natürliche Welt, die Welt der Nothwendigkeit, und die sittliche Welt, die Welt der Freiheit. Die sittliche Freiheit trennt die individuelle Person von dem Exemplar der Gattung . . Durch die Substitution der sittlichen Nothwendigkeit an Stelle der sittlichen Freiheit ist man aber aus der Sphäre des Menschlichen freiwillig in das Reich der Vegetation herabgestiegen, wo sich eben Alles nur nach der immanenten Nothwendigkeit entwickelt . . Das aber ist das Wesen des Pantheismus, nicht aus der Substanz loskommen und zur Person sich erheben zu können. Dieser pantheistische Zug . . ist eine wesentliche Eigenheit der ganzen neueren Philosophie und war eine Folge des cartesianischen Princips; er tritt in Spinoza als bewußtes System hervor und verleugnet sich selbst bei Leibnitz nicht, . . er ist der Grundton fast aller modernen Dichter geworden und hat die ihm entgegenstehende christliche Anschaunngsweise fast überall verdrängt . . Im Gegensatz zu dieser modernen Bildung . . steht die Weltanschauung des Angelus Silesius. Es ist ungemein wohlthuend, in den Sprüchen des Cherubinischen Wandersmanns einer klaren, energischen Auffassung des Willens zu begegnen. Der Wille ist frei; der Mensch allein hat zu entscheiden, ob er den Weg des Guten oder des Bösen gehen

---

[1]) Schrader l. c. S. 20 ff.

will, und wenn der Mensch nicht will, kann selbst Gott ihn nicht erlösen. Hiermit ist zugleich die schönste Grundlage für die Auffassung der individuellen Persönlichkeit gegeben .. Hier in unserem Angelus, in dem fast vergessenen Mystiker des 17. Jahrhunderts, finden wir Denken und Empfindung, beides in voller Einheit, hier wird die sehnende Zeit finden, was sie sucht."

Man wird zugeben, daß diese ebenso unbefangene wie auch unanfechtbare Darstellung Schraders viel zu einer gerechten Beurtheilung des Angelus beitragen muß.

Andere, welche ihm Pantheismus zuschreiben, weichen wieder darin von einander ab, welche Art desselben sie ihm zuschreiben sollen. Schuster, welcher gegen Schrader polemisirt, der dem Dichter eine „viel zu klare und verarbeitete Weltanschauung beigelegt" haben soll, hält „eine klare und sichere Bestimmung der Weltanschauung desselben für unmöglich[1])." Er theilt den Pantheismus 1. in einen „klar ausgesprochenen" und einen „mehr dunklen oder geahnten", 2. in einen Pantheismus des „energischen Willens" und in einen Pantheismus des „Gefühls oder der Verstandesspeculation", 3. in einen Pantheismus, der zwar „mit Gott als einem vorweltlichen, weltschaffenden Wesen beginnt, aber die Welt dann nach Gott streben und dabei in Gott gradezu untergehen" läßt, („dieser Pantheismus setzt eine Transcendenz, löst dieselbe aber in der Folge in Immanenz auf,") und 4. in einen Pantheismus, der „Gott selbst erst durch die Welt entstehen, ganz in die Welt sich ausgießen und durch die Welt sich selbst erst zum Bewußtsein kommen" läßt, („dieser Pantheismus beginnt mit der Immanenz und kommt aus derselben auch gar nicht heraus, denn sein Absolutes, das als transcendent erscheinen könnte, ist doch seinem wahren Wesen nach nur Immanenz"). Er vermag aber „nicht bestimmt zu sagen, daß der Pantheismus des Angelus ausschließlich der einen oder der anderen der angegebenen Kategorieen angehöre" .. Bewußter Pantheist soll Angelus nicht sein, dagegen sollen von der zweiten Gruppe sich Anklänge in ihm finden. Einestheils soll Angelus „durch die Energie des Willens sich zur Gottgleichheit hinandrängen", — hier ist Schuster offenbar durch seinen Standpunkt als Predigtamtscandidat, das ist durch die Lehre vom unfreien Willen, beeinflußt, — anderntheils soll er durch „Quietismus, Liebesschwärmerei und theologische Speculationen eine nicht erst hervorgerufene, sondern schon seiende Einheit" lehren, endlich soll er

[1]) Schuster l. c. S. 448.

auch dem Pantheismus der dritten und vierten Gruppe huldigen, vorzugsweise demjenigen der dritten. Freilich sind die von Schuster angeführten Sprüche für seine Behauptungen nicht beweisend, sondern haben einen anderen Sinn, wie sich gleich zeigen wird.

Etwas anders stellt Kern die Sache dar, wenn er sagt[1]): „Die pantheistische Lehre Schefflers behauptet nicht, daß jeder Mensch Gott sei, sondern daß er es werden müsse, um zum Frieden zu gelangen . . Wir haben es also mit einem werdenden Pantheismus zu thun". Gegen Schrader bemerkt er zwar, daß „dessen Darlegung durch die apologetische Richtung desselben leider sehr getrübt" werde, aber widerlegt hat er ihn nicht.

Ihm tritt Mahn wiederholt entgegen, indem er z. B. sagt[2]): „Die Kern'sche Darstellung ist nach unserem Dafürhalten nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von der Weltanschauung des Angelus zu geben", . . „und wenn dasjenige, was er für Pantheismus ausgibt, noch Pantheismus wäre!" — Auch Treblin muß an ihm bemängeln, daß er „den wichtigen Unterschied bezüglich der doppelten Offenbarung Gottes in seiner Parallele zwischen Eckhart und Scheffler übersehen" hat[3]). — Mahns Ansicht selber ist wieder dahin modificirt, daß er sagt[4]): „Mit fertigen Schlagwörtern wie Pantheismus und Theismus kann man bei einem Mystiker alles beweisen. Angelus' Anschauung läßt sich nicht schlechthin als das eine oder das andere bezeichnen, als Pantheismus nicht, weil ihm das Verhältniß des Menschen zu Gott ein durchaus persönliches ist, was sich namentlich in der Ethik ausspricht, als Theismus nicht, weil sein Gott kein extramundaner, sondern immanenter ist. Es gehört mit zu den Kennzeichen aller Mystik, daß sie nicht unter bestimmte philosophische Grundrichtungen gebracht werden kann, sondern bald hier bald da ihre Elemente hernimmt". Hiermit schreibt er also dem Angelus wohl pantheistische Vorstellungen zu, aber nicht Pantheismus seinem ganzen System, welche Auffassung jedoch auch nicht diejenige Klarheit in die Sache bringt, die Jeder sehnlichst sucht. Ellinger glaubt den Pantheismus bei Angelus in der Emanationslehre zu finden, die aber gar nicht vorhanden ist.

Dieser Verschiedenheit in der Auffassung entspricht es dann natür-

---

1) Kern l. c. S. 55.
2) Mahn l. c. VI. S. 489 u. 490.
3) Treblin l. c. S. 21 Anm.
4) Mahn l. c. VI. S. 477.

lich, daß zum Beweise für den Pantheismus des Angelus von den einzelnen Kritikern keineswegs dieselben Sprüche citirt werden, sondern daß der eine mehr in diesen, der andere mehr in jenen Sprüchen den Pantheismus zu erblicken meint. Kern z. B. stimmt mit Schuster, obgleich beide sehr viele Sprüche citiren, nur in wenigen derselben überein, was doch nicht der Fall sein dürfte, wenn der Pantheismus des Angelus offen und unbestreitbar daläge.

Geht man aber erst in eine nähere Prüfung des Inhalts der von den verschiedenen Seiten angeführten Sprüche ein, welche den Pantheismus beweisen sollen, so zeigt es sich, daß dieselben durchweg irrthümlich aufgefaßt sind und ganz mit Unrecht pantheistisch ausgelegt werden. Die schlimmsten Beispiele dieser Art sind folgende:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben. I. 8.

Daß Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen. I. 9.

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein. I. 10.

Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein.
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein? I. 11.

Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,
Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht hab' gemein. I. 14.

Wo Gott nicht über Gott mich sollte wollen bringen,
So will ich ihn dazu mit bloßer Liebe zwingen. I. 16.

Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz an seiner Hand,
Sein Geist, sein Fleisch und Blut ist ihm an mir bekannt. I. 17.

Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen,
Erhalt ich's nicht mit ihm, so muß es straks zukrachen. I. 96.

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen. I. 100.

Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir,
Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier. I. 106.

Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein,
Wie soll ich denn mit ihm nicht ganz durchgöttet sein. I. 216.

Was ist Gott's Eigenschaft? Sich in's Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen. II. 132.

Mensch, alles schreit dich an und predigt dir von Gott,
Hörst du nicht, daß es ruft: lieb' ihn! so bist du todt. IV. 193.

Gott ist nicht 's erste Mal am Kreuz getödtet worden,
Denn schau', er ließ sich ja in Abel schon ermorden. V. 103.

Gott gleicht sich einem Brunn; er fleußt ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf u. s. w. V. 215.

Diese Sprüche sind alle irrthümlich aufgefaßt worden und es ist das bei diesen um so mehr zu verwundern, als bei ihnen die richtige Auffassung viel leichter zu finden war als bei anderen, die demselben Beweise dienen sollen, aber etwas schwerer zu verstehen sind. Sie sollen den Pantheismus[1]), die Emanation[2]), die Immanenz[3]), den pantheistischen Autotheismus[4]) des Angelus beweisen, aber sie haben ja einen ganz anderen Sinn. Das erste Beispiel hat lediglich den Sinn, auf die unendliche Liebe Gottes zu uns Menschen hinzuweisen und auf den Kreuzestod anzuspielen, den der Sohn Gottes auf sich genommen hat, um uns dem ewigen Tode zu entreißen. Der Beweis von dem immerwährenden Vorhandensein dieser Liebe, so zwar, daß es nicht einen einzigen Augenblick, nicht ein Nun, gegeben hat, in welchem diese Liebe nicht vorhanden gewesen wäre, liegt darin, daß der Rathschluß unserer Erlösung ewig ist, wie Alles in Gott. — Das 2. Beispiel bezieht sich ebenso auf diese Liebe, die nicht eher ruht, bis sie den Menschen besitzt, als auch auf den Synergismus zwischen Gott und dem Menschen, bei welchem der Mensch von Gott die Gnade empfängt und Gott vom Menschen die freie Zustimmung. — In diesem Sinne sind auch die von Treblin noch angeführten Sprüche I. 105. 160. 201. 224. 259 zu verstehen, die außerdem weiter unten noch fast alle zu näherer Erklärung kommen. Bei dem folgenden Spruche, I. 10, ist der Sinn dieser: Gott kommt in mein Bewußtsein, in meine Seele, er kann aber doch nicht mehr ausfüllen, als meine Seele, und ich darf, wenn ich selig sein will, nichts Geringeres in mir aufnehmen, als Gott, sonst habe

[1]) Kahlert l. c. S. 48; Kern l. c. S. 79; Mahn l. c. VI. 482 und 490; Schuster l. c. S. 447.

[2]) Kern l. c. S. 66; Mahn l. c. VII. 76.

[3]) Kern l. c. S. 79; Mahn l. c. VI. 477, Anm. 2.

[4]) Krug, encycl.-phil. Lex. unter Ang. Sil., bei Mahn l. c. VII. S. 80.

ich das Ziel verfehlt. — Bei I. 11 will der Dichter durch ein Gleichniß klarmachen, was die hl. Schrift mit den Worten lehrt: Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde, um dann die innere Nothwendigkeit der Verähnlichung mit Gott als sittliche Forderung daraus herleiten zu können. — I. 14 heißt: Wenn ich Gott habe, es sei durch die Liebe im Allgemeinen, es sei durch die hl. Communion speciell, so habe ich Alles, denn Gott ist die Quelle und der Inbegriff aller Güter. Es ist wesentlich, daß dieser Spruch die Ueberschrift führt: Ein „Christ" ist so reich als Gott. Die Verheißung dazu s. II. Mos. 33. 19: „Ich will dir all' mein Gut zeigen;" die Bestätigung 1. Cor. 3. 21: „Alles ist euer", und die Erfüllung steht bei Matth. 24. 47: „Ueber alle seine Güter wird er ihn setzen". — Bei I. 16 verweist Angelus in einer Anmerkung auf I. 7 und dort sagt er: „Man muß noch über Gott in eine Wüste zieh'n, d. h. über alles, was man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann, nach der verneinenden Beschauung, von welcher suche bei den Mysticis". Danach will er also sagen: Wo die Thätigkeit Gottes in mir nicht dahin führen sollte, daß ich über den bloßen Begriff Gottes wahrhaft zu Gott hingelange, so ist es die Liebe ganz gewiß, die mich zu ihm führt. — I. 17 heißt: Ich bin an Kindesstatt angenommen und neben ihn gesetzt. Die 2. Zeile ist in Verbindung mit I. 216: Gott ist mein Geist, mein Blut u. s. w., sowie mit dem noch nicht angeführten Spruche

Hast du nicht Leib und Seel und Geist mit Gott gemein,
Wie kannst du denn ein Glied im Leibe Jesu sein? II. 121.

zu betrachten und ist dann von selbst verständlich. — I. 96 bedeutet: Gott hat die Welt nicht erschaffen wollen, ohne mich zu erschaffen, er hat sie zu meiner Freude gemacht, ich sollte dabei sein, ich soll seine Freude mit ihm theilen. Daraus soll hervorgehen, welche Gemeinsamkeit des Interesses zwischen Gott und dem Menschen überhaupt besteht. Diese Gemeinsamkeit ist nicht minder daraus ersichtlich, daß die Erhaltung z. B. eines Würmleins gar nicht möglich ist, wenn blos ein einseitiges Interesse vorhanden ist und der Mensch zerstörend eingreift. (Der Spruch trägt die Ueberschrift: Gott mag Nichts ohne mich.) Aber nicht blos diese allgemeine Erkenntniß will der Dichter im Menschen erzeugen, sondern er bezweckt im letzten Grunde immer, den Menschen zur Erkenntniß der unendlichen Liebe Gottes zu führen, zur Erkenntniß der also von Gott gewollten Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch und demnach zur Erkenntniß der unabweisbaren Pflicht, sich Gott zu verähnlichen. — Mit I. 100 soll gesagt sein: Gott kommt mit seiner Gnade nicht eher und

nicht weiter in mein Inneres, als ich selber will. Die heiligmachende Gnade ist aber sein Wesen selber, der hl. Geist Gottes, und je nach der ferneren Mitwirkung oder Nichtmitwirkung seitens des Menschen ist diese Gnade der Vermehrung oder Verminderung fähig. Dasselbe ist deutlich mit dem hier nicht angeführten Spruche I. 167 gesagt, welcher die Ueberschrift trägt: Soviel du in Gott, soviel er in dir. — I. 106 ist auch nicht pantheistisch, denn der Mensch ist thatsächlich nicht außer Gott, Apg. 17. 27, und kann auch nicht außer Gott sein, so wenig wie Gott außer dem Menschen sein kann, denn, wäre dies der Fall, so wäre ja der Mensch unabhängig von Gott, los von Gott und die Gottlosigkeit wäre keine Sünde. Glanz und Licht erinnert wieder an das göttliche Ebenbild und die Zier ist die heiligmachende Gnade. — I. 216 ist oben in Verbindung mit I. 17 schon betrachtet worden. — II. 132 ist weder pantheistisch, wenn man dabei an die Erhaltung des Geschöpfes denkt, denn irgendwie muß demselben doch Gottes Kraft zufließen und zu dem geschöpflichen Sein hinzutreten, noch auch, wenn man die Worte auf die Eingießung der heiligmachenden Gnade bezieht, welche auch die Liebe genannt wird, von der es heißt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist", Röm. 5. 5, und welche wiederum mit Gott selbst identificirt wird in 1. Joh. 4. 8: „Gott ist die Liebe". — Und kann denn IV. 193 anders ausgelegt werden? Ist denn nicht wirklich die ganze Schöpfung von Gottes Ruhme voll? Cf. Js. 6. 3. Sagt nicht der Psalmist: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündigt seiner Hände Werk"? Ps. 18. — Der letzte Spruch aber, V. 103, ist gar vollends mißverstanden worden, denn er will zunächst nur besagen, daß Abel ein Vorbild Christi ist, insofern er unschuldig von seinem Bruder getödtet ward, wie solche Vorbilder des Messias die hl. Schrift bekannter Maßen viele enthält. Tiefer gefaßt und mit V. 155 zusammengehalten bedeutet er, daß Abel, wie alle Menschen aus Christo und in Christo Creaturen sind.

Gegen Kern muß noch besonders bemerkt werden, daß derselbe an einer förmlichen Sucht nach Mißverständnissen leidet. Wie „Kerns Suchen nach Widersprüchen" schon von Schündelen[1]) und ebenso von Mahn[2]) tadelnd bemerkt worden ist, so müssen wir ihm ein ähnliches Suchen auch nach Mißverständnissen zum Vorwurf machen. Daraus

[1]) Theol. Lit. Bl. Bonn 1867 S. 873 ff.

[2]) Mahn l. c. VI. 490. Anm.

erklärt sich dann auch wohl seine Schnelligkeit in der Beweisführung, da seine Arbeit sonst großen Fleiß und viele Kenntnisse verräth, z. B. wenn er S. 60 zum Beweise des Pantheismus aus Eckhart die Stelle anführt: „Du solt alzumâle entsinken dîner dînesheit unde solt zerfliegen in sîne sînesheit und sol dîn dîn in sînem mîn ein mîn werden alse genzlich, daz du mit îme verstandest ewicliche sîne ungewordene istigkeit unde sîne ungenante nichtheit“. Das ist gar kein Beleg, denn in dem Worte „verstandest“ liegt der Gegenbeweis. Wenn die Creatur ewiglich versteht, so ist sie ewiglich ein von Gott gesondertes Wesen und es kann von Pantheismus keine Rede sein. Oder wenn er S. 63 mehrere Sprüche anführt, von denen er selber nur zu sagen weiß: „Von Gott ist also Alles voll und alles predigt von ihm“, dann S. 64 behauptet, daß der Mensch die Aufgabe habe, Alles wieder in den Schooß des verborgenen Gottes zurückzuführen, aus dem die Welt hervorgegangen, wofür wohl das Folgende als Beweis dienen soll:

Mensch! alles liebet dich, um dich ist sehr gedrange:
Es laufet all's zu dir, daß es zu Gott gelange,

und hierauf S. 66 ohne Weiteres sagt: „Diese Lehren finden sich fast alle wieder in den Eckhart'schen Predigten und Tractaten . . Die mosaische Schöpfungsgeschichte verwirft Eckhart ausdrücklich . . Wie bei Angelus so lesen wir hier von einer ewigen Emanation“ u. s. w., als ob das Alles auch bei Angelus wirklich bewiesen wäre! Zwar spricht auch Mahn von Emanation und führt, wie Kern V. 215 (216) an, aber er sucht sich zu beschränken, indem er sagt: „Schefflers Ansichten über die Entstehung der Welt laufen meist auf Emanation hinaus“; er spricht auch nicht sogleich von einer ewigen Emanation, er fühlt mit uns, daß „die Exegese der Sprüche von Kern oft sehr mangelhaft ausgeübt worden[1]) ist, und er hat Manches, z. B. die Vergöttung, in der That viel richtiger aufgefaßt, wie Kern.

Nein, Pantheismus ist in den Sprüchen nicht enthalten. Wie wäre es auch möglich, daß ein Mann von sonst so klaren Begriffen, wie Gaupp[2]) und selbst Kern[3]) zugesteht, bald Pantheist, bald Theist gewesen sein sollte! „Man kann nicht annehmen, daß ein und derselbe Mann bald Pantheist und bald Theist ist“, sagt Treblin[4]) sehr mit

[1]) Mahn l. c. VI. 491.

[2]) Gaupp, l. c. S. 20 erkennt ihm einen „durchdringenden Verstand“ zu.

[3]) Kern l. c. S. 69 f.: „vor dessen klarem Verstand die schwierigsten Probleme der Philosophie aufdämmerten.“

[4]) Treblin l. c. S. 24.

Recht. Daß er oft genug Theismus an den Tag gelegt hat, wird von Allen anerkannt, daß er in seinen Liedern eine theistische Sprache redet, räumt Treblin[1]) ein, — wie soll er denn da auch gleichzeitig Pantheist gewesen sein!

Darauf haben die Gegner verschiedene Antworten. Treblin traut ihm ein wenig Heuchelei zu und nennt das „Accomodation an die Anschauung der Gemeinde[2])". „Damals als er die Lieder dichtete, ist er der pantheistische Denker gewesen und hat es für sittlich zulässig gehalten, in seinen Liedern die Sprache der Gemeinde zu reden und den Vorstellungskreis derselben als poetische Einkleidung seiner Gefühle zu brauchen", sagt er, allein das ist eine dieses Mannes sehr unwürdige Annahme und beruht überdies auf theils unrichtigen, theils willkürlichen Voraussetzungen, denn die Anmerkungen zu den Sprüchen verdunkeln den Sinn derselben keineswegs, können also auch keine Accomodation sein, die Vorrede ist, wie schon Mahn[3]) hervorhebt, nicht erst 1674 gleichsam als Accomodation, sondern schon 1656 bei der ersten Ausgabe erschienen und aus den Worten, die er i. J. 1652 geschrieben, „er habe sich zu weit herausgelassen", kann man doch nicht den Schluß ziehen, er sei dadurch für die Zukunft klug gemacht worden und habe sich der oben angenommenen Zweideutigkeit und groben Täuschung fähig gezeigt. — Kern[4]) nimmt einen „versteckten Widerruf" seiner Anschauungen an und erblickt denselben in der, wie er meint, 1674 erschienenen Vorrede. Sein Beweis ist aber hinfällig, weil dieselbe, wie vorhin erwähnt, schon in der ersten Ausgabe stand. — Schuster[5]) meint, er sei von seiner früheren Böhme'schen Richtung wider Willen beeinflußt geblieben und es sei ihm deshalb „bei seinen Sprüchen Mancherlei unbewußt mituntergelaufen, was er nicht als unbedenklich mystisch und frei von pantheistischen Anschauungen zu vertheidigen im Stande gewesen wäre". Bei dieser Annahme bleibt nur merkwürdig, daß ihm nicht dasselbe auch bei seinen Liedern, die doch gleichzeitig erschienen sind, begegnet ist. — Nach Mahn ist Angelus in manchen Punkten Pantheist, aber es ist ihm dies „nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommen"[6]). Wir müssen hier Mahn selber reden lassen, um zu sehen, wie er sich widerspricht. S. 478 sagt er: „Angelus hat in der That nicht die Anschauung seines Cherub. Wand. derjenigen der Ekklesiologie für widersprechend gehalten.

[1]) Treblin l. c. S. 24. [2]) ibid. [3]) Mahn l. c. VI. 477, Anm. 2.
[4]) Kern l. c. S. 124. [5]) Schuster l. c. S. 442.
[6]) Mahn l. c. VI. 483.

Beide suchen denselben Gegenstand zu deuten, nur jedes auf andere Weise. Die Betrachtungsart der Ekklesiologie, die Dogmatik, redet für den empirischen Verstand, der den Blick auf diese Erde geheftet hält; die des Cherub. Wand., die Mystik, für eine ganz verschiedene Erkenntnißweise, die sich abwendet von der Welt der Erscheinungen und im Schauen des Wesens der Dinge sich verliert. Auch die kirchlichen Formen sind Wahrheit, aber sie sind gewißermaßen nur äußere Gestaltungen des Göttlichen, deren eigentlichen Gehalt und innerlichste Deutung erst die mystische Contemplation findet." Aber die Gegensätze sind doch da, denn der Kritiker sieht sie ja, nur der Dichter ist befangen genug, sie nicht zu sehen! Diese Schwäche des Mahn'schen Erklärungsversuches hat Mahn selber gefühlt, darum macht er sich selber einen Einwurf und fährt auf S. 483 fort: „Heißt dies aber nicht unserem Dichter einen Grad von Naivetät zutrauen, der nach seinen Leistungen selbst auf keine Weise bei ihm vorauszusetzen ist?" Dann meint er, daß in derartigen Naturen „die Gegensätze wunderbar gemischt oft neben einander liegen" und sagt weiter: „Verstand und Gemüth ringen bei Scheffler um die Herrschaft. Während dieses mit aller Kraft an den großen Wahrheiten des Christenthums festhält, die von der Kirche und ihren Dogmen getrennt zu denken es weder vermag noch wagt, strebt jener, unabhängig von kirchlicher Autorität, schüchtern nur und gleichsam in unbewachten Augenblicken, eigene Pfade freier Speculation zu beschreiten. Beides spielt fortwährend in einander". Oben hatte er die Dogmatik dem Verstande zugewiesen, hier weist er sie dem Gefühle zu! Nein, auch dieser Versuch ist verfehlt und zwar darum, weil er etwas voraussetzt, was gar nicht vorhanden ist, nämlich den Pantheismus.

Pantheismus verträgt sich auch nicht mit seiner Glückseligkeitslehre, die doch überall deutlich hervortritt. —

Wie kommt es aber, daß eine solche Annahme, — diejenige des Pantheismus, — überhaupt möglich war und so häufig ist? Weil die christliche Lehre im Punkte der Heiligung und Beseligung des Menschen, obgleich sie ganz verschieden von ihm ist, doch in einer Hinsicht den Schein einer gewissen Aehnlichkeit mit ihm hat[1]), welche von demjenigen leicht verwechselt werden kann, der nicht genügend von dem Lichte des übernatürlichen Glaubens erleuchtet ist. Wie vom Ernsten bis zum Lächerlichen nur ein Schritt ist, so ist dann von den erhabenen Mysterien des Christenthums bis zum Zerrbilde des Pan-

[1]) Die sogenannte „Immanenz Gottes". Cf. Kern l. c. S. 79.

theismus auch nur ein Schritt. Weil ferner das ideale Sein des Menschen, von welchem Angelus oft redet, auch leicht dem Mißverständnisse des Pantheismus ausgesetzt ist[1]). Nicht minder vielleicht noch deshalb, weil die Sprüche tiefsinnig, in eine räthselartige Form eingehüllt und voll von einer gewissen freudetrunkenen Gefühlserhebung sind.

Gegen den Pantheismus spricht V. 260: „Das Wesen Gottes macht sich keinem Ding gemein", denn hiermit weist A. jede Identität wie jede Vermischung Gottes mit der Welt durchaus ab. Gegen den Pantheismus verwahrt er sich in der Vorrede. Ob er dieselbe geschrieben hat, weil er das Mißverständniß seiner Sprüche bei der ungelehrten Menge selber vorausgesehen hat, wie Mahn[2]) will, oder ob die kirchliche Censurbehörde ihm dazu gerathen hat, was uns wahrscheinlicher ist, — denn die Druckerlaubniß ist ihm am 6. Juli 1656 ertheilt worden und die Vorrede trägt das Datum des folgenden Tages, — genug, er erklärt in derselben ausdrücklich: „Weil aber folgende Reime viel seltsame Paradoxa oder widersinnische Reden, wie auch sehr hohe und nicht Jedermann bekannte Schlüsse von der geheimen Gottheit, item von Vereinigung mit Gott oder göttlichem Wesen, wie auch von göttlicher Gleichheit und Vergöttung oder Gottwerdung und was dergleichen, in sich halten, welchen man wegen der kurzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: also ist vonnöthen, dich deshalb vorher zu erinnern. Und ist hiermit einmal für alle Mal zu wissen, daß des Urhebers Meinung nirgends sei, daß die menschliche Seele ihre Geschaffenheit solle oder könne verlieren und durch die Vergöttung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden, welches in alle Ewigkeit nicht sein kann. Denn obwohl Gott allmächtig ist, so kann er doch dieses nicht machen . . , daß eine Creatur natürlich und wesentlich Gott sei . . , sondern dieses ist sein Sinn, daß die gewürdigte und hl. Seele zu solcher naher Vereinigung mit Gott und seinem göttlichen Wesen gelange, daß sie mit demselben ganz und gar durchdrungen, überformet, vereinigt und eines sei, dermaßen daß, wenn man sie sehen sollte, man an ihr nichts Anderes sehen und erkennen

---

1) Das „Einssein mit Gott unserem Ursprunge und Wesen nach. Cf. Mahn l. c. VI. 481.

2) Mahn l. c. S. 479 der sich irrt, wenn er annimmt, daß die Anmerkungen bei einzelnen Sprüchen erst in der 2. Aufl. 1674 hinzugefügt worden sind, denn sie sind bereits 1657 in einer mir vorliegenden Ausgabe aus der Bibliothek des hiesigen theol. Convicts enthalten.

würde als Gott, wie dann im ewigen Leben geschehen wird, weil sie von dem Glanze seiner Herrlichkeit gleichsam ganz verschlungen sein wird. Ja daß sie zu solcher vollkommner Gleichniß Gottes gelangen könne, daß sie ebendasjenige sei aus Gnaden, was Gott ist von Natur und also in diesem Verstande recht und wohl ein Licht in dem Lichte, ein Wort in dem Worte und ein Gott im Gotte, wie in den Reimen geredet wird, könne genannt werden. Sintemal, wie ein alter Lehrer sagt, Gott der Vater hat nur einen Sohn und derselbe sind wir alle in Christo. Sind wir nun Söhne in Christo, so müssen wir auch sein, was Christus ist und dasselbe Wesen haben, welches der Sohn Gottes hat. „„Denn eben darum““, spricht Thaulerus in der 4. Predigt am hl. Christtage, daß wir dasselbe Wesen haben, werden wir ihm gleich und sehen ihn, wie er wahrer Gott ist.““ Und diesem Satze stimmen bei alle hl. Gottesschauer u. s. w.“ Deren führt er mehrere an und sagt dann: „Dieses aber eigentlicher und ohne Irrthum zu verstehen und zu erklären, habe ich mir allezeit sehr belieben lassen die Gleichnisse, welche die hl. Väter von der Vereinigung der Sonne mit der Luft, des Feuers mit dem Eisen, des Weines mit dem Wasser und was dergleichen sie gebrauchen, diese hohe Vereinigung Gottes mit der Seele etlicher Maßen dadurch zu beschreiben“. Nachdem er nochmals einige Mystiker citirt hat und recht ausführlich seine mystische Redeweise zu erklären sucht, schließt er ebenso demüthig wie gläubig: „O unendliche Majestät! daß du dich erniedrigst zu mir und mich erhebst zu dir! Daß du Lust suchst bei mir, der du doch die ewige Lustbarkeit bist aller Geister! Daß du dich mit mir willst vereinigen und mich mit dir, der du in und an dir selbst ewiglich genug hast! Ja, was ist meine Seele, da sie dir auch gar so gemein soll sein, wie eine Braut ihrem Bräutigam, wie eine liebe ihrem lieben! O mein Gott, wenn ich nicht glaubte, daß du wahrhaftig wärest, so könnte ich nicht glauben, daß zwischen mir und dir als der unvergleichlichen Majestät solche Gemeinschaft jemals möglich wäre. Weil du aber gesprochen, du wollest dich mit mir vermählen in Ewigkeit, so muß ich nur diese übervernünftige Gnade, welcher ich mich nimmermehr könnte würdig schätzen, mit demüthigem Herzen und verstarrtem Geiste verwundern. Du, o Gott, bist, der allein unvergleichliche Wunder thut, sintemal du auch allein Gott bist. Dir sei Lob und Preis und Dank und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit“.

Nach dieser Vorrede, soweit sie hier hat dargestellt werden können, muß Jeder einräumen, daß an Pantheismus bei Angelus gar nicht

zu denken ist. Mahn[1]) will auf dieselbe hin auch „zugeben, daß sich die auf die Vergöttung bezüglichen Sprüche mit viel gutem Willen in kirchlichem Sinne auslegen lassen", was bei einem Nichtkatholiken, der mit den Tiefen der Kirchenlehre bezüglich der Heiligung nicht genügend vertraut ist, jedenfalls anzuerkennen ist, meint aber, dieselbe rede „nur von dem Einswerden mit Gott, der Vergöttung, aber nicht von dem Einssein mit ihm, unserem Ursprunge und Wesen nach, welches Pantheismus ist," auch nicht von der „Präexistenz"[2]) und lasse mithin Sprüche wie I. 8 und 96 unerklärt. Für die Präexistenz führt er den allbekannten und oft citirten Spruch I. 108 an:

„Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht,"

dann auch I. 73:

„Eh' ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben" u. s. w.

Bei I. 108 setzt nun Angelus selber in der Anmerkung das Wort „idealiter" hinzu und Mahn druckt es nach. Er weiß also, daß Angelus lediglich das ideale Sein im Sinne hat. Ist denn aber das Pantheismus? Gott kann doch nur nach seinen ewigen Ideen die Welt erschaffen haben. Die Ideen sind aber nicht etwas außer Gott Bestehendes, denn sonst hätte Gott auf sie erst hinblicken müssen, sondern sie sind sein Eigenthum, sein Leben, er selbst, insofern er das eminente Urbild aller Dinge ist. Das ist aber sehr verschieden von Pantheismus, nach welchem Gott selber in den Dingen erst zur Entfaltung kommt. Heinrich sagt in dieser Beziehung[3]): „Insofern die Ideen der Dinge ewig in Gott und das göttliche Wesen und Erkennen selbst sind, kann man in ihnen den Creaturen, ehe sie geworden sind, in voller Wahrheit ein ewiges Sein und Leben in Gott zuschreiben. — Die Dinge waren . . radicaliter im göttlichen Wesen, insofern dasselbe ihr eminentes Urbild ist, formaliter in der göttlichen Erkenntniß, insofern Gott reflexiv die Ideen der Dinge erkennt, efficienter im göttlichen allmächtigen Willen, insofern er ihre freie bewirkende Ursache ist. In diesem Sinne kann man auch, ohne in den Platonischen Irrthum zu verfallen, eine intelligibile oder ideale Welt (κόσμος νοητός) von der wirklichen oder sinnlichen Welt (κόσμος αἰσθητός) unterscheiden. Hierbei müssen wir uns aber wohl vor jener pseudophilosophischen und pseudo-theologischen Vorstellung hüten, welche die Ideen der Dinge oder die ideale Welt als etwas von dem Wesen

[1]) Mahn l. c. VI. 481.
[2]) Auch Kern sagt: „Scheffler nimmt die Präexistenz . . an". S. 55.
[3]) Dogmatische Theologie von Dr. Heinrich. Mainz 1882. V. S. 116.

Gottes real Verschiedenes, in gewisser Weise als einen Theil des göttlichen Wesens betrachtet, woran sich dann die weitere Vorstellung knüpft, daß die ideale Welt durch ein Hinaustreten oder ein Entlassenwerden aus Gott zur realen Welt geworden und daß insofern die Welt nicht aus Nichts, sondern eben aus den Ideen geschaffen sei, — Worte, mit denen sich entweder gar kein Sinn verbinden läßt, oder welche, ernstlich genommen, nur eine emanatistische oder pantheistische Deutung zulassen." — Wir meinen, daß diese Darlegung vollständig hinreicht, um den Angelus vor dem Vorwurf des Pantheismus zu schützen. Denn er hat weder das Eine noch das Andere gelehrt, er lehrt vielmehr, daß Gott „in sich bleibet," V. 215, und frägt darum verwundert, I. 107:

„Ist's, daß die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,
Wie hält er sie dennoch in seiner Schooß beschlossen?"

Wenn sie wirklich ausgeflossen wäre im Sinne des Pantheismus, meint er, wie wäre es denn dann möglich, daß sie noch in ihm sein könnte! Das ist sie aber, also kann sie nicht ausgeflossen sein. Ebenso lehrt er ganz richtig, daß Gott das „Muster" aller Dinge ist, V. 51, und daß die Creaturen seine „Entwerfung" sind, II. 48. — Die von Mahn außerdem angeführten beiden Sprüche I. 8 und 96, welche durch die Vorrede nicht erklärt sein sollen, glauben wir oben schon genügend besprochen und als mit der Vergöttung in tieferem Zusammenhange stehend erklärt zu haben.

Wie bei Angelus kein Pantheismus enthalten ist, ebensowenig lassen sich aus ihm, wie Schrader meint[1]), „sehr viele Sprüche anführen, die einen ächt protestantischen Geist haben" sollen. Ihm ist schon Schuster entgegengetreten, indem er ganz richtig sagt[2]): „Wenn Schrader behauptet, daß im Cherub. Wandersmann sich eine stark ausgeprägte Hinneigung zum Protestantismus finde, so scheint mir diese Behauptung auf einem Irrthum zu beruhen, obgleich sich jeder Protestant die Anschauung des A. S. wegen ihrer Innerlichkeit gefallen lassen kann. Der Glaube des A. S. ist nicht der Rechtfertigungsglaube der protestantischen Dogmatik mit seinen Voraussetzungen und Consequenzen, sondern im Wesentlichen die Liebe. Die Liebe fordert aber Werke, ebenso der Wille, der doch in vielen Stellen des A. S. so sehr betont ist; ja A. S. empfiehlt gradezu Werke, Tugenden und Pflichterfüllung. Andrerseits sind der katholisirenden und

[1]) Schrader l. c. S. 14.
[2]) Schuster l. c. S. 452.

gradezu katholischen Sprüche doch auch nicht ganz wenige zu finden". Das ist vollkommen richtig und Schuster weiß hier als Theologe die Sache besser als Schrader, wie auch schon Treblin oben diesen Punkt in demselben Sinne vertreten hat, wie hier Schuster. Auch Mahn sagt[1]): „Daß sich im Cherub. W. Sprüche mit ausgesprochen protestantischer Färbung fänden, wie Schrader behauptet, ist unzutreffend".

Wir müssen Schrader aber noch im Besonderen widerlegen, da er schreibt: „So braucht der Mensch die Heiligen nicht, um zu Gott zu kommen, er allein kann unmittelbar zu Gott treten" und zum Beweise dafür den Spruch II. 76 anführt:

O edler Geist entreiß, laß dich doch nicht so binden:
Du kannst Gott herrlicher als alle Heiligen finden.

Ob Schrader „alle Heiligen" als Object oder als Subject angesehen haben mag? Es ist doch offenbar als Subject zu nehmen und der Sinn ist dann: Du kannst Gott herrlicher finden, als alle Heiligen ihn gefunden haben, du kannst sie übertreffen und dich noch tiefer in ihn hinein versenken, als sie, — wenn du willst. Der Spruch trägt die Ueberschrift: Auch dir ist nichts versagt. Schrader hat denselben ganz verkehrt angezogen. — Ebenso den folgenden III. 203, den er mit den Worten begleitet: „ja er darf Gott noch näher kommen als selbst die Engel:"

Wie groß sind wir gesehn! Die hohen Seraphim
Verdecken sich für Gott, wir dürfen bloß zu ihm.

Angelus hat dabei an etwas ganz Anderes gedacht, als was Schrader darin erblickt, denn der Spruch trägt die Ueberschrift: Der Mensch ist groß für (i. e. vor) Gott, — und er will ihm dadurch den hohen Adel und das hohe Ziel seiner Seele zum Bewußtsein bringen, nicht aber die sogen. Unmittelbarkeit der Beziehung zu Christo, wie Schrader wahrscheinlich meint, ausdrücken. — Dann fährt er fort: „Mittler allein ist Jesus Christus" und citirt dafür II: 167:

Ich weiß kein Mittel nicht als meinen Jesum Christ:
Sein Blut das ist's, in dem sich Gott in mich ergießt.

Das ist aber katholisch, darüber ist kein Wort zu verlieren, und müßte Herrn Schrader besser bekannt sein. — Dasselbe gilt von I. 194:

Mensch dünke dich nur nicht für Gott mit Werken viel,
Denn aller Heiligen Thun ist gegen Gott ein Spiel.

[1]) Mahn l. c. VII. 104.

Der Spruch trägt die Ueberschrift: Was bist du gegen Gott? Daraus hätte der Sinn doch wahrlich klar genug entnommen werden können, denn gewiß ist der Mensch Nichts vor Gott und seine Werke sind Nichts, aber Gott verlangt eben doch ein gewisses Wirken und giebt die Kraft dazu, aber der Mensch soll „kein Gewicht auf seine guten Werke legen", wie Schrader ganz richtig, aber irrthümlich es als etwas „specifisch Protestantisches" hinzufügt. — Schrader scheint die katholische Lehre nicht zu kennen, sonst würde er weiterhin nicht auch V. 37, I. 221 und I. 222 für seine Behauptung reclamirt haben:

Gott schätzt nicht was du Gut's, nur wie du es gethan:
Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an.

Der Glaube, Senfkorns groß, versetzt den Berg in's Meer:
Denkt, was er könnte thun, wenn er ein Kürbis wär.

Die Hoffnung ist ein Seil: könnt ein Verdammter hoffen,
Gott zög ihn aus dem Pful u. s. w.

In dem ersten Spruche wird eine demüthige Gesinnung verlangt und daß man eine Rebe an dem Weinstocke ist, welcher Christus ist. Ist das nicht mit genügender Deutlichkeit im Concil von Trient[1]) auseinandergesetzt? Nicht minder das Folgende, sofern es die Bedeutung des Glaubens und der Hoffnung betrifft! Wie kann denn Schrader an solch' offenbaren Wahrheiten vorübergehen, ohne Notiz von ihnen zu nehmen? Allerdings bezeichnet das Tridentinum den Glauben nur als die Wurzel der Rechtfertigung und stellt noch weitere Vorbedingungen auf, aber auch weder die hl. Schrift noch hier Angelus sprechen jemals von sola fides, darum kann der obige Spruch durchaus nicht in Schraders Sinne verwerthet werden. Dasselbe gilt von der Hoffnung. Gewiß ist sie hier als heilbringend hingestellt, ganz wie im Tridentinum, aber weder hier noch dort als sola!

Wenn Kern[2]) außerdem noch V. 122, 168 und 170 als Sprüche bezeichnet, die „aus evangelischen Anschauungen geflossen" sind, so beruht auch das auf Mißverständniß. Der erste lautet:

Es können, wie du sprichst, nicht viel der Heil'gen sein.
Warum? denn Jesus ist der Heil'ge ja allein.

Das ist aber eine allgemein christliche Wahrheit[3]), insofern die

---

[1]) Conc. Trid. sess. VI. cp. 16.

[2]) Kern l. c. S. 25.

[3]) Quoniam tu solus sanctus heißt es im Gloria der hl. Messe.

Heiligkeit der Heiligen keine selbstständige, sondern eine von Jesus abgeleitete ist. Der Dichter will sagen: Du behauptest, daß es keine Heiligen gebe. Gut! ich räume dir das ein, — und wie kann ich das? weil es wahr ist, daß all' unsere Heiligkeit nur seine Heiligkeit ist, sein Leben in uns. Aber damit ist die blos zugerechnete Heiligkeit mit keinem Worte eingeräumt. Ganz entsprechend dieser Auffassung sagt er denn auch in V. 7:

Die Heil'gen alle sind ein Heiliger allein,
Weil sie ein Herz, Geist, Sinn in einem Leibe sein.

V. 168 lautet:

Mensch, speise wen du willst, zeuch tausend Arme an,
So du ein Sünder bist, du hast nicht wol gethan.

Das ist ja katholisch! Aber Kern weiß ebensowenig wie Schrader, was katholische Lehre ist, sonst würde er diesen Spruch nicht „zu katholischen Vorstellungen in Gegensatz" gestellt haben, wie er das ausdrücklich thut. — V. 170 lautet:

Gott sind die Werke gleich, der Heil'ge, wenn er trinkt,
Gefället ihm so wol als wenn er bet't und singt.

Gewiß! auf die Werke als solche kommt Nichts an, sondern auf die Werke als Früchte der inneren Gerechtigkeit und Heiligkeit. Diese muß der Mensch sich aneignen und in dieser muß er verharren, dann sind auch alle seine Werke gut, sonst aber nicht. Wer weiß aber nicht, daß das grade die ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche ist!

Auch das ist nicht richtig, wenn Schrader die Mystik im Allgemeinen als das „wahre Mittelglied zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus ohne alle confessionelle Färbung" bezeichnet und dann fortfährt[1]): „Diesem allgemeinen Character der Mystik entspricht nun auch im Besonderen die Mystik des Angelus", denn bei ihm ist die katholische Rechtfertigungslehre auf das Allerbestimmteste zum Ausdruck gebracht, wie die Theologen Treblin und Schuster sehr wohl herausgefühlt haben. Um so mehr ist es zu verwundern, wie letzterer dann doch auch sagen kann[2]), daß die mystischen Schriften des A. S. in „der Mitte zwischen Protestantismus und Katholicismus" stehen. Daß sie keine Polemik treiben, ist ja richtig, aber daß sie sich nur „an das allen Confessionen Gemeinsame der Gottesliebe halten", wie Schuster sagt, characterisirt dieselben nicht treffend genug, weil dieser Ausdruck viel zu allgemein ist und die Thatsache nicht

[1]) Schrader l. c. S. 20 [2]) Schuster l. c. S. 452.

genügend hervorhebt, daß sie auf einem ganz bestimmten dogmatischen Gesichtspunkte aufgebaut sind und lediglich von diesem aus die Art dieser Gottesliebe sowie das Ziel derselben zu behandeln trachten.

Auch das ist zuviel behauptet, wenn Schrader sagt [1]): „Scheffler hält es für Sünde, Gott anders als in der von der römisch-katholischen Kirche vorgeschriebenen Weise anzubeten, . . Angelus spricht sich über diesen Punkt in der entgegengesetzten Art aus. Jeder möge in seiner Weise Gott verehren", und sich dafür auf I. 265, 266, 267, 268, 269 beruft, ebenso wenn Mahn aus diesen Sprüchen herausliest, daß der Dichter dadurch „jedem das Recht der freien Meinungsäußerung vindiciren möchte" [2]). Denn dabei würden nach dem dermaligen Zustande des Menschengeschlechts die größten Meinungsverschiedenheiten nicht ausbleiben, während der Dichter vielmehr die Uebereinstimmung Aller will und darum auch dem Spruche I. 265 die Ueberschrift gegeben hat: „Die Einigkeit". Derselbe lautet:

Ach daß wir Menschen nicht wie die Waldvögelein
Ein jeder seinen Ton mit Lust zusammen schrei'n.

Das Wort „zusammen" ist von Wichtigkeit, denn es deutet an, daß alle einem und demselben Zwecke dienen sollen, gleichwie die Waldvögelein, die alle zur Ehre Gottes singen und dabei zwar die größte Mannichfaltigkeit, aber keine Disharmonie zeigen. Richtiger dürfte es demnach sein, zu behaupten, daß Angelus blos für sich selber spricht, sich selber das Recht der freien Meinungsäußerung vindicirt, weil man es ihm gerade verweigern will, — und insofern hat Mahn Recht, wenn er hinzufügt, daß „jene Epigramme aus der Mißstimmung hervorgegangen" sind, die er „wegen seiner Ansichten erfahren hatte". Das ist wohl der Sinn von I. 266:

Ich weiß, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton,
Du aber, sing' ich nicht wie du, sprichst meinem Hohn.

Nichts Anderes scheinen auch die übrigen miterwähnten Epigramme I. 267, 268 und 269 bezwecken zu sollen.

Noch ist ein wichtiger Vorwurf zu widerlegen, den man unserem Angelus gemacht hat, und dieser ist, daß er dem Quietismus huldigt. Leibnitz spricht sich wiederholt in diesem Sinne aus und stellt ihn darum auch mit Molinos zusammen. „Sunt quaedam in mysticis illis mire audacia et plena translationibus duris et

---

[1]) Schrader l. c. S. 16.
[2]) Mahn l. c. S. 480.

pene vergentia ad impietatem, qualia notavi in germanicis carminibus cetera elegantibus interdum cujusdam, qui se Joannem Angelum Silesium vocat et vereor, ne Molinosus quoque ad talia inclinavit [1])." Dieselbe Meinung spricht er in folgender Weise aus [2]): Il y a de l'apparence, que Molinos et quelques autres nouveaux Quiétistes, entre autre un certain auteur, qui se nomme J. Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos et dont on a reimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbath ou repos des âmes en Dieu. C'est pourquoi ils ont cru, que la cessation des fonctions particulières étoit le plus haut état de la perfection". Noch einmal stellt er den Angelus unter die Quietisten und zwar in der oben bereits angeführten epistola ad Hanschium, wo er sagt, daß nach der Meinung Mancher der Geist Gottes den Leib so belebt, wie der Wind Melodieen in den Orgelpfeifen hervorbringt, und dann fortfährt: „Weigelium vellem cum aliis Quietistis suspicionem similis sententiae non dedisse, quam firmat imprimis, qui se Angelum Silesium vocat, auctor poëmatum sacrorum non inelegantium, queis titulus: Der Cherubinische Wandersmann". — Desgleichen sagt Kern [3]): „Die ethischen Vorschriften im cherubinischen Wandersmann . . laufen fast alle auf Empfehlung des Quietismus hinaus". — Und Schuster hatte ja gesagt: „A. S. drängt sich einestheils durch die Energie des Willens zur Gottgleichheit hinan . . anderentheils versenkt er sich durch Quietismus 2c. hinein in das Wesen Gottes". — Auch Mahn ist nicht ganz sicher, ob er den Angelus als Geistesverwandten des Molinos ansehen soll oder nicht, denn nachdem er sich geneigt gezeigt hat, die Lehre des ersteren in kirchlicher Beziehung als leiblich correct passiren zu lassen, setzt er doch hinzu [4]): „Freilich reden auch hierin die 68 Propositionen der gegen Molinos eingesetzten Inquisition, die mit Zustimmung von Innocenz XI. 1687 veröffentlicht wurden, eine andere Sprache". — Und selbst Lindemann hat sich zu der Aeußerung fortreißen lassen [5]): „Die zweite gefährliche Klippe für die mystische Spekulation ist der sogenannte Quietismus . . Auf dieser Stufe der Vollkommenheit giebt es für die Seele kein Gebet, kein Verlangen nach dem ewigen Heile, keinen Glauben, keine

[1]) Leibnitii opera ed. Dutens VI. 56.

[2]) Leibnitii opera philos. ed. Erdmann Berolini 1840 p. 178.

[3]) Kern l. c. S. 109.

[4]) Mahn l. c. VI. 482.

[5]) Lindemann l. c. S. 110.

Werkthätigkeit mehr; sie ruht in Gott unbekümmert um ihr Heil, aber schon hienieden so selig wie die Himmlischen; und auf dieser Höhe der Beschaulichkeit vermag sie sich für die ganze Lebenszeit zu behaupten . . Eine Reihe von Schefflers Sprüchen, die offenbar ziemlich ahnungslos nur Sätze der früheren Mystiker in den Vers umgesetzt haben, streifen stark an dieser Klippe". — Aber welches sind denn diese Sätze? Lindemann sagt: „sie sind zum Theil schon oben aufgeführt". Man erfährt aber nicht, welche von den vielen aufgeführten von ihm gemeint sind, und auch die anderen Kritiker haben durchaus nicht näher angegeben, in welchen Sprüchen speciell grade der Quietismus enthalten sein soll. Was ist denn Quietismus? Der Quietismus, welcher in Molinos seinen Hauptvertreter besitzt und kirchlich verurtheilt worden ist, ist, wie jede Häresie, eine Uebertreibung einer an sich guten Sache. Er träumt von einer derartig falschen Ruhe in Gott, daß dieselbe einer gänzlichen Unthätigkeit und Gleichgiltigkeit gegen Gott und alles Gute gleichkommt und daß der Mensch die Nachfolge Christi und die kirchlichen Gnadenmittel gänzlich verabsäumt und geringschätzt. Die Propositionen von den durch Papst Innocenz XI. a. 1687 verurtheilten 68, welche hier in Betracht kommen können, sind folgende:

1. Oportet hominem suas potentias annihilare . .

2. Velle operari active, est Deum offendere . .

7. Non debet anima cogitare nec de praemio nec de punitate nec de paradiso nec de inferno nec de morte nec de aeternitate.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum nec propriae sanctitatis nec propriae salutis, cujus spem expurgare debet.

14. Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio . . Et illud Evangelii: Petite et accipietis non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem . .

21. In oratione opus est manere in fide obscura et universali cum quiete et oblivione cujuscunque cogitationis particularis ac distinctae Attributorum Dei ac Trinitatis et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

23. Mystici cum S. Bernardo in Scala Claustralium distinguunt quatuor gradus, Lectionem et Meditationem, Orationem et Contemplationem infusam. Qui semper in primo sistit, nunquam ad

secundum pertransit; qui semper in secundo persistit, nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra Contemplatio acquisita, in qua per totam vitam persistendum est; dummodo Deus animam non trahat, absque eo quod ipsa id exspectet, ad contemplationem infusam, et hac cessante, anima regredi debet ad tertium gradum et in ipso permanere, absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum.

26. Tres illae viae, — purgativa, illuminativa et unitiva, — sunt absurdum maximum, quod dictum fuit in Mystica, quum non sit nisi unica via, scilicet via interna.

33. Male agit anima, quae procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum, quoniam animae internae omnes dies sunt aequales, omnes festivi . .

38. Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum ideoque dimittenda.

40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit et tamen fuit sanctis omnibus sanctior; igitur ad sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori.

62. Per viam internam pervenitur ad continuum statum immobilem in pace imperturbabili.

Von diesen handgreiflichen Uebertreibungen und Zügellosigkeiten im Lehrsystem des Molinos, deren wir die am Meisten hier einschlägigen hervorgehoben haben, ist bei Angelus auch nicht die geringste Spur zu finden. Niemals empfiehlt er jene beständige Ruhe, die hier auf Erden nur ein Trugbild sein kann, immer dringt er auf Anstrengung des Willens, was schon Schrader und Treblin ganz besonders anerkannt haben, und überall bleibt er mit der Kirchenlehre in Uebereinstimmung. Das Gestorbensein, von welchem er öfter redet, ist auch nach Wittmann „keineswegs ein quietistisches Versinken in Gott, . . vielmehr enthält es den ganzen Ernst der Nachfolge Christi [1]).“ Wir setzen zum Beweise dafür jetzt einige Aussprüche von ihm den eben angeführten Propositionen des Molinos entgegen.

Angelus sagt:

Nicht Gott giebt's Himmelreich, du selbst mußt's zu dir zieh'n,
Und dich mit ganzer Macht und Eifer drum bemüh'n. I. 211.

O Sünder, wenn du wol bedächt'st das kurze Nun
Und dann die Ewigkeit, du würd'st nichts Böses thun. III. 54.

---

1) Wittmann l. c. S. 46.

Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
Kann nicht ohn' meinen Will'n die Neugeburt ausrichten. III. 79.

Drei Worte schrecken mich: das Immer, Allezeit
Und ewig sein Verlor'n, Verdammt, Vermaledeit. III. 191.

Ich bitte dich, mein Gott, zwar oft um deine Gaben,
Doch wisse, daß ich dich viel lieber selbst will haben.
Drum gib mir, was du willst, es sei auch ew'ges Leben,
Gibst du mir dich nicht selbst, so hast du nichts gegeben. IV. 30.

Laß dir vom Himmelreich nicht gar so sicher träumen,
Du siehst wol, daß es auch die Jungfern selbst versäumen. IV. 74.

Denk' an den Tod, mein Christ, was denkst du anders viel?
Man denkt nichts Nützlicher's, als wie man sterben will. IV. 107.

Mensch, du sollst Paulus sein und in dir selbst erfüllen,
Was Christus nicht gethan, wo sich der Zorn soll stillen. V. 160.

Die Allmacht zeucht mich auf, die Weisheit weist mich an,
Die Güte hilfet mir, daß ich in'n Himmel kann. V. 328.

Christ, flieh' doch nicht das Kreuz, du mußt gekreuzigt sein,
Du kommst sonst nimmermehr in's Himmelreich hinein. V. 353.

[Ueberschrift der Verdammniß.]

Ach Sünder! thu' doch Buß', eh' du darinnen bist. VI. 6.

Verzug ursacht Verdruß. Fühlst du nur Gott, nicht Pein,
So glaub' ich nicht dein Herz in ihn entzünd't zu sein. VI. 117[1]).

Drei Werke muß man thun, wenn man für Gott will treten,
Er fordert sonst auch nichts als: Wachen, Fasten, Beten. II. 220.

Freund, wie die Arbeit ist, so ist auch drauf der Lohn,
Auf böse folgen Streich', auf gute Preis und Kron'. VI. 197.

Aus diesen Beispielen wird zur Genüge hervorgehen, daß von dem von der Kirche verurtheilten Quietismus bei Angelus gar keine Rede ist. Will man andere Beispiele anführen, welche das Gegentheil beweisen sollen, was bis jetzt noch von keiner Seite ausdrücklich geschehen ist, so kann das nur aus Mißverständniß hervorgehen. — Die hier angeführten Sprüche sind deutlich und klar und könnten noch um eine

[1]) Dieses Epigramm spricht ganz ausdrücklich gegen das trügerische Ruhekissen des Quietismus.

ganze Reihe anderer vermehrt werden[1]) und nach ihnen müssen etwaige unklare erklärt werden. Für uns bestehen übrigens derartige unklare Sprüche überhaupt nicht, sondern uns erscheint das ganze System des Angelus durchaus klar und der Kirchenlehre entsprechend, so daß wir die Unklarheit nur im Sinne der Gegner verstanden wissen wollen. Von der dem Quietismus anhaftenden Feindseligkeit gegen die Kirche und ihre Gnadenmittel, wie sie z. B. aus der Prop. 59 hervorgeht: Via interna sejuncta est a Confessione, a confessariis et a casibus conscientiae et Theologia et Philosophia, sowie aus Prop. 66: Risu digna est nova quaedam doctrina in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab Episcopo, — ist bei Angelus erst recht keine Rede, im Gegentheil, es giebt keinen eifrigeren Vertheidiger der Kirche als Heilsanstalt, wie grade ihn, der in seiner Ecclesiologie mit jeder nur irgend wünschenswerthen Deutlichkeit dies an den Tag gelegt hat.

Aber auch mit dem später auftretenden, verfeinerten Quietismus der Frau von Guyon und des Bischofs Fenelon hat die Mystik des Angelus nichts Verwandtes. Fenelon hatte in seiner Frömmigkeit und Begeisterung sich zur Vertheidigung des Satzes fortreißen lassen, daß der Mensch in seiner Liebe zu Gott auf keinen Lohn sehen, die Rücksicht auf den Lohn vollständig ausschließen und das Gute nur deshalb thun solle, weil Gott es so will. Das nannte er in seinem Buche Explication des Maximes des Saints die ganz reine, unintereſſirte Liebe (amour désinteressé). Nachdem Bossuet ihm mündlich und schriftlich wiederholt entgegengetreten war, insbesondere noch im Jahre 1698 durch seine Schrift Relation sur le Quietisme, wurde Fenelons Lehre in 23 Sätzen, welche praetextu amoris erga Deum purissimi von ihm gelehrt worden waren, i. J. 1699 vom Papste Innocenz XII. verurtheilt. Es könnte nun scheinen, daß Angelus etwas Aehnliches gelehrt habe, wenn er sagt:

> Begehrst du was mit Gott, ich sage klar und frei,
> Wie heilig du auch bist, daß es dein Abgott sei. I. 75.
>
> Mensch, liebst du Gott den Herrn und suchest Lohn dabei,
> So schmeckest du noch nicht, was Lieb' und Lieben sei. II. 47.

Allein er will damit keineswegs die Rücksicht auf die Erwartung des himmlischen Lohnes ausschließen, sondern er will in ersterem Spruche nur die dem menschlichen Begehren entsprechende falsche Vorstellung,

[1]) Dahin gehören: I. 121. 155. 217. 238. 243. 302. — II. 62. 74. 75. 90. 174. — III. 39. 41. —

die Erwartung eines Gutes gleichsam neben und außer Gott, abweisen und somit auch das falsche Begehren als solches verurtheilen, während er im zweiten Spruche noch besonders der bloßen Aeußerlichkeit des Lohnes die vielmehr geistig wahrnehmbare Innerlichkeit desselben, die er darum auch sehr passend ein Schmecken nennt, entgegensetzt. Wie richtig er in dieser Frage gedacht hat, beweisen folgende Epigramme:

Was ist der Sel'gen Lohn? Was wird mir nach dem Streit?
Es ist die Lilie der lautern Göttlichkeit. I. 292.

Tod ist der Sünden Sold; Gott ist der Tugend Lohn;
Erwirbst du diesen nicht, so trägst du den davon. II. 29.

Der Geizhals scharrt und kratzt um zeitlichen Gewinn,
Ach, daß wir uns nicht so um ewigen bemüh'n! III. 166.

Der Weise sucht nur ein's und zwar das höchste Gut,
Ein Narr nach vielerlei und Kleinem streben thut. III. 170.

Mensch, laß die Gaben Gott's und eil' ihm selbsten zu,
Wo du an Gaben bleibst, so kömmst du nicht zur Ruh'. IV. 187.

So dürfen wir jetzt wohl dazu übergehen, noch den Nachweis im Besonderen zu führen, daß die Mystik des Angelus mit der Lehre der hl. Schrift und der Kirche vollkommen übereinstimmt. Es wird sich das daraus ergeben, daß wir die Hauptgedanken derselben im Folgenden zur Darstellung bringen und ihre Richtigkeit durch Citate aus der hl. Schrift wie aus der Kirchenlehre darthun. Kern nennt das zwar ein „unendlich schwieriges Interpretationskunststück, zu dem sich auch niemand herbeigelassen hat“ [1]), aber wir hoffen es zu vollbringen, weil wir innere Schwierigkeiten nicht erblicken und weder die Verwunderung von Leibnitz [2]) theilen noch auch mit Treblin [3]) und Mahn [4]) „Verflüchtigungen des Dogmas“ anzuerkennen vermögen, vielmehr mit Schrader [5]) bekennen, daß wir „in den Werken der Mystiker vom hl. Bernhard bis zu unserem Angelus Silesius eine Reihe von Schriften besitzen, welche mehr als alle anderen menschliche Spiegelbilder der hl. Schrift selbst sind“ wie wir nicht minder

---

1) Kern l, c. S. 123.

2) Leibnitii opera ed. Dutens VI. 56. Ad Placcium 28. Jan. 1695: Miratus sum tamen Angelum illum sine nota laudari in quodam nuperorum scriptorum nostrae partis.

3) Treblin l. c. S. 33. 4) Mahn l. c. VI. 479. 5) Schrader l. c. S. 19.

uns durch des erleuchteten Wittmann Worte bestärkt fühlen, der da sagt[1]), daß Angelus eine „ächtkatholische Mystik gehegt und gepflegt“ und daß „seine ganze Seele sich in all’ ihren Aeußerungen als eine im Lieben und Schauen und Glauben durch und durch katholische bewährt.“ Ja er hat selbst ein Recht auf eine derartige Prüfung, da er in der Vorrede[2]) sich auf seine Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes beruft und dieselbe ihm gleichwohl streitig gemacht wird.

Seine Mystik.

b. Im Besonderen.

Als Hauptgedanke wie ein rother Faden zieht sich durch seine ganze Mystik die Vereinigung des Menschen mit Gott. Von diesem aus fallen dann Strahlen nach verschiedenen Richtungen hin auf verwandte Gebiete, auf das Wesen Gottes, auf den Ursprung der Seele, auf den Adel, die Aufgabe und das Ziel derselben, auf die Mittel und Wege dazu, auf die im Wege stehenden Hindernisse, auf die Bedeutung der Welt, auf das Böse. Alles dieses wird in immer wiederkehrender Weise von den verschiedensten Gesichtspunkten aus durch die sinnreichsten Sprüche beleuchtet, aber das Ganze dient nur dazu, die Nothwendigkeit, das Wesen und die Herrlichkeit der inneren Heiligung und der daraus hervorgehenden Vergöttlichung aufzuzeigen und zur Aneignung derselben anzuspornen. Da der Dichter hierbei eine philosophische Tiefe und theologische Gründlichkeit offenbart, die in Erstaunen setzt und studirt sein will, so kann er leicht sowohl im Einzelnen falsch verstanden werden, wie auch in seiner Hauptabsicht unverstanden bleiben, um so mehr, als die Sprüche in eine oft paradoxe, zuweilen ganz räthselhafte Form gekleidet sind und durch den Mangel einer geordneten Aufeinanderfolge die Uebersicht über das Ganze erschweren. Seine Hauptabsicht ist aber keine andere, als die von uns angegebene und alles Andere ist derselben zweckmäßig ein- und untergeordnet.

Nach seiner Lehre, wie sie vorzugsweise im Cherubinischen Wandersmann niedergelegt ist, ist dem Menschen ein unaustilgbares Verlangen

---

[1]) Wittmann l. c. S. 52 und 80.

[2]) Vorrede: „ . . O mein Gott, wenn ich nicht glaubte, daß du wahrhaftig wärest, so könnte ich nicht glauben, daß zwischen mir und dir . . solche Gemeinschaft jemals möglich wäre. Weil du aber gesprochen, . . so muß ich nur diese übervernünftige Gnade . . mit demüthigem Herzen und verstarrtem Geiste verwundern . . “

nach Gott anerschaffen. All' sein Sehnen nach einem ihm unbekannten Gute ist nur die Sehnsucht des Herzens nach Gott. Mag sich der Mensch darüber klar sein oder nicht, mag er wirklich nach Gott verlangen oder aus Verwechselung vielmehr nach irdischen Gütern streben, anstatt nach Gott zu verlangen, — es ist immer dieses angeborene Verlangen nach Gott allein, was sich darin geltend macht. Das ist in Folgendem ausgesprochen:

Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint,
So schreit die Seel' nach Gott, die ihn alleine meint. I. 67.

Vom ersten Anbeginn und noch bis heute zu
Sucht das Geschöpfe nichts als seines Schöpfers Ruh'. I. 110.

Die Seele, weil sie ist gemacht zur Ewigkeit,
Hat keine wahre Ruh in Dingen dieser Zeit ꝛc. IV. 128.

Ein hirtenloses Schaf, ein Körper, welcher todt,
Ein Brunnen ohne Quell', dies ist die Seel' ohn' Gott. V. 253.

Außerdem vgl. dazu: I. 78 u. 187, V. 130, 265 u. 321, VI. 248.

Das ist ganz entsprechend der hl. Schrift, welche sagt: „Wie der Hirsch nach der Wasserquelle verlangt, so verlangt meine Seele nach dir, o Gott." Ps. 41. — „Der Herr hat Alles um seiner selbst willen geschaffen". Sprüchw. 16. 4. — „Ich bin das Alpha und das Omega, spricht der Herr". Offenb. 1. 8.

Nicht anders lehren die Väter: „Du hast uns für dich erschaffen, o Herr, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir". Aug. Conf. 1. — „Als ich mich um des menschlichen Lebens eigene und heilige Aufgabe umsah, . . . bot sich mir zwar Vieles dar, was nach der gemeinen Ansicht das Leben nützlich und wünschenswerth zu machen schien . . . Mein Geist fühlte aber den Drang, nicht blos das zu thun, dessen Unterlassung nur Vorwürfe und Schmerzen brächte, sondern diesen so freigebigen Gott und Vater kennen zu lernen . . Diesen zu begreifen oder zu erkennen, brannte mein Geist vom heftigsten Verlangen". Hil. de trin. 1. B. 1 u. 2.

Das Verlangen des Menschen nach Gott ist aber nicht blos unaustilgbar, sondern auch auf das Innere Gottes selbst gerichtet und unerschöpflich. Der Mensch will nicht blos äußerlich Gott nahe sein, sondern er verlangt in Gott einzudringen, und Gott kommt ihm darin entgegen. Je mehr er aber eindringt, desto mehr will er eindringen. Verlangen und Sättigung wechseln mit einander ab und werden immer größer. Es bildet sich eine Art Hin- und Herwogen, ein

gegenseitiges Durchdrungenwerden, eine stets wachsende gegenseitige Vertiefung. Das ist der Sinn der folgenden Sprüche und besonders des ganz irrthümlich als pantheistisch ausgelegten Spruches I. 68.

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,
Weg, weg, ihr Engel all' und was an euch thut bicken[1]):
Ich will nun eurer nicht, ich werfe mich allein
In's ungeschaffene Meer der bloßen Gottheit ein. I. 3.

Der Abgrund meines Geist's ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: Sag', welcher tiefer sei! I. 68[2]).

Gott giebt sich ohne Maß: je mehr man ihn begehrt,
Je mehr und mehr er sich erbietet und gewährt. III. 69.

Gott ist ein solches Gut: je mehr man ihn empfind't,
Je mehr man ihn begehrt, verlangt und liebgewinnt. IV. 124.

Die Sel'gen dürfen sich, daß sie nie satt sind, freu'n:
Es muß ein süßer Durst und lieber Hunger sein. V. 39.

Gott giebt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
Er wird dir, wie du willst, wie nach dem Faß der Wein. V. 26.

Gott schenkt den Seligen so überflüssig ein,
Daß sie mehr in dem Trank, als der in ihnen sein. IV. 174.

Dann lebt die Seele recht, wenn Gott ihr Geist und Leben
Sie ganz erfüllet hat und sie ihm Raum gegeben. V. 265.

Die hl. Schrift: „Ich bin dein übergroßer Lohn". 1. Mos. 15. 1. — „Der Herr ist der Antheil meines Erbes". Ps. 15. 5. — „Wer dürstet, komme". Offenb. 22. 17. — „Wenn Jemand dürstet, so komme er zu mir und trinke". Joh. 7. 37. — „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen". Joh. 14. 23. — Kirchenl.: „Gott wird nicht müde zu geben und ich werde nicht müde zu empfangen. Je mehr ich trinke, desto mehr dürste ich". Hier. Ep. 133 ad Oros. —

Ja der Mensch achtet es für gar Nichts, wenn er nicht Gott selbst in sich aufnehmen kann. Das ist in folgendem Spruche ausgedrückt:

Ich bitte dich, mein Gott, zwar oft um deine Gaben,
Doch wisse, daß ich dich viel lieber selbst will haben.

---

[1]) bicken, mhd. = schlagen, hacken, hauen. Rosenthal in Joh. Scheffl. (Angelus Silesius) sämmtl. poet. Werke. Regensb. 1862. S. 240. — In der Ausg. von 1657 steht übrigens blikken.

[2]) Abyssus abyssum invocat. Ps. 41. 8.

Drum gieb mir, was du willst, es sei auch ew'ges Leben,
Giebst du mir dich nicht selbst, so hast du nichts gegeben. IV. 30.

Aber wie ist das möglich? wie kann der gottsuchende Mensch als geringes Geschöpf den Schöpfer in sich aufnehmen? Das drückt der Dichter so aus:

Mein Gott, wie mag das sein? Mein Geist, die Nichtigkeit,
Sehnt zu verschlingen dich, den Raum der Ewigkeit! III. 49.

Vergl. dazu:

Was ist ein Stäubelein in Anschauung der Welt?
Und was bin ich, wenn man, Gott, gegen Dir mich hält. IV. 178.

Das führt zu einer näheren Betrachtung der Frage: Was ist Gott? und was ist der Mensch und alle Creatur?

I. Was ist Gott?

Gott ist Nichts von dem, was wir kennen.

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier,
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir. I. 25.

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Uebernichts:
Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's. I. 111.

Vgl. auch: Gott ist wahrhaftig nichts rc. I. 200.

Er überragt alles Creatürliche durch sein eigentliches, einziges, wahres und verborgenes Sein.

Was ist das Wesen Gott's? fragst du mein Aengigkeit,
Doch wisse, daß es ist ein' Ueberwesenheit. II. 145.

Gott ist das, was er ist: u. s. w. I. 212.

Er ist ein reiner Geist und wohnt in einem unzugänglichen Lichte.

Wenn du denkst Gott zu schau'n, bild' dir nichts Sinnlich's ein rc. V. 24.

Gott ist ein ew'ger Geist, der all's wird, was er will, rc. V. 357.

Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht rc. I. 72.

[Vergl. auch: Gott ist Finsterniß rc. Ueberschrift zu II. 146.]

Deshalb sind wir nicht im Stande, eine adäquate Vorstellung von ihm zu gewinnen oder einen adäquaten Ausdruck zu finden. Kein Ausdruck ist erschöpfend.

Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht dies, nicht das,
Nicht Nun, nicht Ichts, nicht Nichts, sie ist, ich weiß nicht was. II. 153.

Denkst du den Namen Gott's zu sprechen in der Zeit?
Man spricht ihn auch nicht aus in einer Ewigkeit. II. 51.

Gott ist so über all's, daß man nichts sprechen kann, ꝛc. I. 240.

Was Gott ist, weiß man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht, was man Gottheit heißt,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding, auch kein Wesen, kein Gemüthe,
Er ist, was ich und du und keine Creatur,
Eh' wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr. IV. 21.

Gott ist ein Geist, ein Feu'r, ein Wesen und ein Licht,
Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht. IV. 38.

Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen,
Daß du je weniger ihn, was er ist, kannst nennen. V. 41.

Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen. V. 195.

Gott der ist nichts und all's ohn' alle Deutelei,
Denn nenn' was, das er ist, auch was, das er nicht sei. V. 196.

Was wir von ihm aussagen, ist von den Geschöpfen hergenommen, zwar wahr, aber doch in keiner Weise genügend.

Gott, der verborg'ne Gott, wird kundbar und gemein
Durch seine Creatur'n, die sein' Entwerfung sein. II. 48.

Die Schöpfung ist ein Buch; wer's weislich lesen kann,
Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund gethan. V. 86.

Du klagst, die Creatur'n die bringen dich in Pein:
Wie? müssen sie doch mir ein Weg zu Gotte sein. II. 114.

Wie ist mein Gott gestalt't? Geh', schau dich selber an.
Wer sich in Gott beschaut, schaut Gott wahrhaftig an. II. 157.

Wenn du denkst Gott zu schau'n, bild' dir nichts Sinnlich's ein:
Das Schau'n wird inner uns, nicht außerhalb uns sein. V. 24.

Was du von Gott verjah'st, dasselb' ist mehr erlogen,
Als wahr, weil du ihn nur nach dem Geschöpf' erwogen. V. 124.

. . Ich muß noch über Gott in eine Wüste zieh'n. I. 7. Dazu macht A. die Anmerkung: über alles, das man an Gott erkennt oder

von ihm gedenken kann, nach der verneinenden Beschauung, von welcher suche bei den Mysticis.

Was in Vorstehendem gelehrt wird, ist nicht Alles durch directe Aussprüche der hl. Schrift bestätigt, wohl aber durch Schlußfolgerungen aus der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß hinlänglich erwiesen, so daß Angelus ebenso mit der christlichen Philosophie wie mit der Dogmatik ganz übereinstimmt. Klee[1]) sagt z. B.: „Gott ist weil Alles, darum Nichts, nicht durch Beraubung, sondern durch Eminenz" und führt in der Anmerkung den Dionysius Areopagita, welcher allgemein als der Vater der Mystik betrachtet wird, an, der Divin. nom. c. 1. § 1 sagt: Αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ τὸ μὴ ὄν, und: Ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄῤῥητος κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα. Ibd. — Auch Mar. Victorinus ist angeführt, der die Ausdrücke gebraucht: ἀνύπαρκτος, et ἀνούσιος, et ἄνους, et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia sine vita, non quidem per στέρησιν, id est non per privationem, sed per superlationem; omnia enim, quae voces nominant, post ipsum sunt.

Desgleichen sagt Simar[2]): „Die beiden Gedanken, daß Gott einerseits die Vollkommenheiten des Endlichen besitzt, und daß sie andererseits in wesentlich verschiedener Form, als unendliche Vollkommenheiten, in ihm sind, haben die heiligen Väter und die späteren Theologen öfters damit ausgedrückt, daß sie sagten, Gott sei alles das, was die Geschöpfe sind, und er sei auch wiederum nichts von dem, was die Geschöpfe sind; oder auch, er sei über alles Geschaffene erhaben, überwesentlich, überweise u. dergl." Dann fährt er fort: „Thom. Aq. I. q. 13. a. 2. 3. (§ 28, 2); de Pot. q. 7. a. 5 ad 2: Secundum doctrinam Dionysii tripliciter ista (nomina seu attributa) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus: Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur: Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens.

---

1) Kath. Dogmatik von Dr. H. Klee. Mainz 1861. S. 263.

2) Lehrbuch der Dogmatik von Dr. Theophil Hubert Simar, Bischof von Paderborn. Freiburg i. B. 1893. S. 123.

Vgl. I. q. 13. a. 3 ad 2: Ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius (Coel. hier. 2) negari de Deo, quia id quod significatur per nomen non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, quod Deus est super omnem substantiam et vitam".

Hierher gehört auch, was Stöckl[1]) sagt: „Gott steht in Wahrheit über allen Gattungen und Arten der weltlichen Dinge . . Gott ist die Ursache aller weltlichen Dinge, aber er überragt nach seinem Sein alle Gattungen dieser Dinge" und: „Da die Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge immer secundum modum omnino eminentiorem von Gott zu prädiciren sind, so folgt, daß wir sie in der Weise, wie sie den geschöpflichen Dingen zukommen, doch wieder von Gott negiren müssen. Man wird also allerdings z. B. sagen müssen: Gott ist der Weise, der Gute, der Heilige u. s. w.; aber da Gottes Weisheit, Güte und Heiligkeit die menschliche Weisheit, Güte und Heiligkeit unendlich überragt, so wird man, um diesem Gedanken Ausdruck zu geben, auch sagen können: Gott ist der Ueberweise, der Uebergute, der Ueberheilige rc."

Nichts Anderes, als dieses, will Angelus sagen, wenn er spricht:

Schrei't hin, ihr Seraphin, das, was man von euch liest[2]):
Ich weiß, daß Gott, mein Gott, noch mehr als heilig ist. I. 283.

Zuletzt möge auch eine Parallelstelle aus Suso[3]) hier noch Platz finden, welche lautet:

„Dasselbe vernünftige Wo, davon gesagt ist, darin ein bewährter Diener dem ewigen Sohne soll mitwohnend sein, mag man nehmen oder verstehen als die istige namenlose Nichtigkeit. Und da kommt der Geist auf das Nicht der Einigkeit; und diese Einigkeit heißet darum Nicht, weil der Geist keine Weise finden kann, was es sei; aber der Geist empfindet wohl, daß er enthalten wird von einem andern, denn das er selbst ist; darum ist das, das ihn da enthält, eigentlicher Icht denn nicht, dem Geiste aber ist es wohl Nicht, weil er keine Weise findet, was es sei".

Schrift- und Kirchenlehre. Die Geistigkeit Gottes wird Joh. 4. 24 bezeugt: „Gott ist ein Geist", — seine Unerkennbarkeit,

---

[1]) Lehrbuch der Philosophie von Dr. Albert Stöckl. II. Abth. Mainz 1892. S. 438 und 441.

[2]) nämlich das Wort: heilig.

[3]) Heinrich Suso's Leben und Schriften v. Melchior Diepenbrock. Augsburg 1854. LVI. Cap. S. 149.

wie dieselbe in sich ist, 1. Tim. 6. 16: „er, der allein ein unzugängliches Licht bewohnt, welchen keiner der Menschen gesehen hat noch auch sehen kann“, 1. Tim. 1. 17, (welche Stelle alle Tage im Brevier gebetet wird): „Regi saeculorum, immortali et invisibili etc.“ — Orig. De princ. I. 1. 5: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. — Conc. Later. IV. c. 1: Deus . . incomprehensibilis. — Conc. Vatic. Sess. 3. c. 1: Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum . . incomprehensibilem . . —

An die Finsterniß erinnert II. Mos. 20. 21: „Moses näherte sich dem Dunkel, in welchem Gott war“; desgleichen Psalm 17. 12: „Gott machte Finsterniß zu seiner Hülle“.

Die Unzulänglichkeit unserer Gedanken und Worte bestätigt Sir. 43. 30 ff.: „Lobpreisend was vermögen wir? Er ist doch der Allmächtige, über alle seine Werke. Preiset den Herrn, soviel ihr nur könnt, er vermag doch noch mehr und wunderbar ist seine Herrlichkeit. Lobet den Herrn und erhebet ihn, soviel ihr könnt, er ist doch erhaben über alles Lob . . Wer schaut ihn und erzählet? und wer stellt ihn so erhaben dar, wie er vom Anfange an ist?“ — 1. Cor. 13. 9: „Wir erkennen theilweise . . “ — Hilarius de trin. lib. II. 6: „Gott ist unsichtbar, unaussprechlich, unendlich“. — Augustinus in Joann. 13. 5: „Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoque modo dicere, omnia invenis“. — Derselbe de trin. 7. 4. nr. 7: „Excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur“. — Conc. Later. IV. c. 1: „Deus . . ineffabilis“. — Conc. Vatic. Sess. 3. c. 1: „(Deus) super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.“

Die Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen, soweit sie uns als Geschöpfen möglich ist, lehrt das Buch der Weisheit 13. 1: „Thöricht sind alle Menschen, in welchen nicht Erkenntniß Gottes sich findet und welche aus dem sichtbaren Guten nicht zu erkennen vermochten denjenigen, welcher ist, noch auch achtend auf die Werke erkannten, wer der Bildner ist u. s. w.“ und 13. 5: „Denn aus der Größe der geschöpflichen Schönheit kann vergleichungsweise (ἀναλόγως) der Schöpfer derselben erkannt werden.“

Röm. 1. 20: „Das Unsichtbare an Gott wird durch das Geschaffene als erkannt geschaut.“

Athan. Orat. c. Gent. 8. c. 30: „Zur Erkenntniß und richtigen Erfassung der Wahrheit und des wahrhaften Gottes haben wir nichts Anderes nöthig als uns selbst. Wenn Gott selbst auch über Alles hoch erhaben ist, so ist doch der Weg zu ihm nicht außer uns, sondern in uns. Aus uns können wir den Ausgangspunkt desselben finden . . Fragte also einer: was ist das für ein Weg? so sagte ich: die Seele und die Vernunft in ihr; durch sie allein kann Gott erkannt und geschaut werden“.

Bonavent. Itin. ment. 2: „Alle Geschöpfe der sichtbaren Welt führen zu Gott, weil sie der Schatten, der Widerhall und die Bilder jenes ersten, mächtigsten, weisesten und besten Urhebers, jenes ewigen Lichtes, Ursprungs und Ueberflusses, jener erzeugenden, bildenden und ordnenden Kunst sind“.

Conc. Vatic. Sess. 3. c. 3: „Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse etc“.

Zwar giebt es auch eine Schule des hl. Geistes, in welcher man Gott nicht blos schauen, sondern auch lieben lernt[1]):

In Schulen dieser Welt wird Gott uns nur beschrieben,
In's heil'gen Geistes Schul' lernt man ihn schau'n und lieben. V. 266.

Aber auch in dieser bleibt die Erkenntniß eine beschränkte.

Das Meer der Ewigkeit, je mehr's der Geist beschifft,
Je undurchschifflicher und weiter er's betrifft. V. 337.

Wie tief die Gottheit sei, kann kein Geschöpf ergründen,
In ihren Abgrund muß auch Christi Seel' verschwinden. V. 338.

Die Heiligen erkennen nicht die Tiefe Gottes an sich, sondern nur, wie tief dieselbe sei, daß sie nämlich unendlich sei.

Wer gründ't die Tiefe Gott's? wer schätzt, wie hoch er flammt?
Wer mißt ihn lang und breit? die Heil'gen allesammt. III. 213.

Der Dichter braucht hier den Ausdruck „gründet“, nicht „ergründet“. Dieser ist aber gleichbedeutend mit dem folgenden „schätzt“ oder „mißt“, was ein absolutes Erkennen ausschließt. Da er ferner in der Anmerkung dazu sich auf Eph. 3 beruft, so giebt er deutlich als seine Meinung zu erkennen, daß die Liebe Gottes eben eine das menschliche Erkennen überragende ist, denn als solche wird sie grade in dieser Schriftstelle bezeichnet.

---

[1]) Hiervon wird weiter unten bei der Bestimmung des Menschen und den Mitteln zu ihrer Erreichung näher die Rede sein.

Wenn er V. 346 sagt:

Der Geist, der nunmehr ist mit Gott ein ein'ges Ein,
Muß eben solcher Höh' und solcher Tiefe sein, —

so bezieht sich das auf die Theilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben, zu welcher die begnadigte Seele gelangen soll, über die er sich in der Vorrede also ausspricht:

„Wenn nun der Mensch zu solcher vollkommenen Gleichheit Gottes gelangt ist, daß er ein Geist mit Gott und eins mit ihm worden, und in Christo die gänzliche Kind- oder Sohnschaft erreicht hat, so ist er so groß, so reich, so weise und mächtig als Gott und Gott thut Nichts ohne einen solchen Menschen, denn er ist Eins mit ihm, er offenbart ihm alle seine Herrlichkeit und Reichthümer und hat Nichts in seinem ganzen Hause, das ist in sich selber, welches er vor ihm verborgen hielte, wie er zu Moses sagte: ich will dir all' mein Gut zeigen".

Daß er aber immer nur eine dem Menschen als einer Creatur angepaßte Theilnahme meint, hat er in dem gleich darauf folgenden Spruche angedeutet:

Unmeßlich ist zwar Gott, jedoch kannst du ihn messen,
Wo du mein Herze misst, denn's ist von ihm besessen. V. 347.

Dasselbe geht auch aus einer Stelle in seiner Vorrede hervor, wo er die Erhebung der Creatur durch den Zusatz — „soviel einer Creatur zusteht —" zu einer beschränkten macht. Er sagt nämlich mit Rusbroch: „Wenn der Geist des Menschen durch die genießliche Liebe sich selber verloren hat, so empfängt er die Klarheit Gottes ohne Mittel. Ja er wird auch selbst, — soviel einer Creatur zusteht — ohne Unterlaß dieselbe Klarheit, welche er empfängt".

Von der Schule des hl. Geistes oder der übernatürlichen Gotteserkenntniß redet die hl. Schrift 1. Cor. 2. 10: „Uns aber hat es Gott geoffenbaret durch seinen Geist". — Conc. Vatic. sess. 3. c. 3: .. attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeternae voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam multisque modis etc. (Hebr. I. 1 u. 2.)

Von der Erhabenheit derselben über die natürliche Erkenntniß redet sie ebendaselbst v. 7, v. 8 u. 9: „Wir verkünden Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgen gewesen, .. welche keiner der Fürsten dieser Welt gekannt hat &c."

Der hl. Thomas von Aquin sagt III. Sent. D. I. q. 12. a. 13:

„Per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis quam per rationem naturalem.“

Die Mittheilung der Liebe wird bezeugt durch Röm. 5. 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist“, und durch Eph. 3. 16 ff.: „daß er nach dem Reichthume seiner Herrlichkeit euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist am inneren Menschen, daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in Liebe Wurzel und Grund fasset, damit ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei“. .

Die Endlichkeit unseres Erkennens wird gleich darauf in Vers 19 und 20 ausgesprochen: „und daß ihr erkennet die Liebe Christi, welche das Erkennen übersteigt“ . . „Ihm aber, welcher Alles viel mehr thun kann, als wir bitten oder verstehen“. .“, dann Phil. 4. 7: „Der Friede Gottes, welcher allen Begriff übersteigt“. — Dazu bemerkt der hl. Augustinus de civ. Dei XXII. 29: „alle Erkenntnißkraft[1]); welche, wenn nicht die unsrige oder vielleicht auch die der hl. Engel? nicht aber auch die Gottes. Wenn also die Heiligen im Frieden Gottes leben werden, so werden sie ohne Zweifel in dem Frieden leben, welcher alle Erkenntnißkraft übersteigt. Daß er wenigstens die unsrige übersteigt, ist nicht zweifelhaft; wenn er aber auch die der Engel übersteigt, so daß nicht einmal diese ausgenommen sind, wo es heißt „ „alle Erkenntnißkraft“ “, so müssen wir diesen Ausspruch in dem Sinne nehmen, daß weder wir noch irgend welche Engel den Frieden Gottes, in welchem Gott selber wohnt, so zu erkennen vermögen, wie ihn Gott erkennt. Er übersteigt also alle Erkenntnißkraft, natürlich diejenige Gottes ausgenommen“. — Der hl. Thomas von Aquin sagt I. q. 12. a. 7: „Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile . . Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet: Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum . . infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur

---

[1]) Augustinus hat intellectum, die Vulgata sensum.

lumen gloriae creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat".

Gott ist ungeworden. Wesen und Sein ist bei ihm identisch. Er hat nicht die Tugend und die Vollkommenheiten, sondern er ist sie wesentlich.

Der ungeword'ne Gott ꝛc. IV. 1.

Gott ist nur eigentlich[1]): er lebt und liebet nicht,
Wie man von mir und dir und andern Dingen spricht. II. 55.

Gott ist das ärmste Ding ꝛc. I. 65.

Gott ist nicht tugendhaft: aus ihm kommt Tugend her,
Wie aus der Sonn' die Strahl'n und Wasser aus dem Meer. V. 50.

Darum ist er auch das höchste Gut, — sich selbst genügend, liebend und genießend.

Gott ist das höchste Gut, er muß ihm selbst gefallen,
Sich selber auf sich kehr'n, sich lieben, ehr'n für allen. V. 42.

Gott ist so überschön, daß ihn auch selber ganz
Von Ewigkeit verzückt sein's Angesichtes Glanz V. 188.

Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit
Wär' eins das andre nicht, ich lebte stets in Leid. V. 257.

Vgl. auch V. 271, V. 352 und VI. 133.

Gott der geneugt sich selbst, wird seiner auch nicht satt,
Weil er an sich allein die höchste G'nüge hat. II. 190.

Gott ist sich selber all's, sein Himmel, seine Lust ꝛc. IV. 126.

Gott hat sich selbst so lieb, bleibt ihm so zugethan,
Daß er auch nimmermehr was anders lieben kann. V. 34.

Gott liebt sich nicht als sich, nur als das höchste Gut ꝛc. V. 44.

Nichts dauert ohn' Genuß. Gott muß sich selbst genießen,
Sein Wesen würde sonst wie Gras verdorren müssen. V. 75.

[1]) Es ist mir nicht klar geworden, weshalb Mahn l. c. VII. 72 es als des Dichters Meinung ansieht, daß „auch selbst das allgemeinste Prädicat, das des Seins, von Gott auszusprechen unzulässig" sei.

Die hier ausgesprochenen Gedanken sind alle höchst schriftgemäß und kirchlich.

Exod. 3. 14: „Gott sprach zu Moses: Ich bin, der ich bin" und: „So wirst du also zu den Kindern Israels sagen: Der ist, hat mich zu euch gesendet". — Offenb. 1. 8: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, spricht Gott der Herr, welcher ist und welcher war und welcher kommen wird, der allmächtige". — Hilarius de trin. 1. 5: „Da fielen mir jene Bücher in die Hände, welche nach der religiösen Ueberlieferung der Hebräer von Moses und den Propheten geschrieben wurden. In diesen nun fand ich das Zeugniß Gottes des Schöpfers von sich selbst in folgender Weise ausgesprochen: „„Ich bin, der ich bin"" und wiederum: „„das wirst du den Kindern Israels sagen: Es sandte mich zu euch der, welcher ist"". Ich habe gänzlich bewundert eine so bündige Bezeichnung von Gott, welche die unbegreifliche Erkenntniß der göttlichen Natur in einer für die menschliche Fassungskraft höchst geeigneten Sprache ausdrückte. Denn nicht ist ein Anderes Gott mehr eigen, wie man einsieht, als das Sein, weil grade das, was ist, weder einmal aufhören noch angefangen haben kann". — Stöckl sagt[1]): „Von Gott ist ausgeschlossen die Zusammensetzung aus Wesenheit und Sein (Existenz), d. h. in Gott ist kein realer Unterschied zu setzen zwischen Wesenheit und Sein. Denn wären Wesenheit und Sein in ihm real verschieden, dann käme in Gott, wie in den geschöpflichen Dingen, das Sein zur Wesenheit hinzu. Und wenn dieses, dann müßte sein Sein ein beursachtes sein; es müßte eine Ursache vorhanden sein, welche die Wesenheit Gottes zum Sein gebracht hätte. Damit würde aber Gott aufhören, aus sich seiendes Wesen (Ens a se) zu sein. Es sind also in Gott Wesenheit und Sein (essentia et esse) der Sache nach absolut ein und dasselbe; Gott existirt kraft seiner Wesenheit." In der Anmerkung führt er den hl. Thomas C. gent. 1. 1. c. 22 an, welcher so argumentirt: „Omnis res est per hoc, quod habet esse. Nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed per participationem alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus, non potest esse primum Ens, quia id, quo aliquid participat ad hoc, quod sit, est eo prius. Deus autem est primum Ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse." — Heinrich sagt[2]): „Nur in con-

---

[1]) Stöckl, l. c. II. 448.

[2]) Dogmatische Theologie von Dr. Heinrich. III. Bd. 2. Abth. Mainz 1878. S. 453 und S. 351. Anm. 2.

tingenten Wesen, welche sein und nicht sein können, und deren, in einem anderen wirklichen Wesen, zuletzt und absolut in Gott begründete Möglichkeit ihrer Wirklichkeit oder Existenz vorausgeht, besteht ein realer Unterschied zwischen Wesen und Sein, und ist das Sein oder die Existenz etwas zum Wesen Hinzukommendes. In Gott dagegen und in ihm allein ist Wesen und Sein realiter identisch, indem Gottes Dasein weder durch ein anderes wirkliches Wesen noch durch sich selbst als bloße Potenz verursacht sein kann, vielmehr nothwendig wirklich ist". Er verweist dann auch auf den hl. Thomas, welcher S. Th. 1. q. 3. a. 4 sagt: „ . . quia Deum dicimus esse primam causam efficientem — impossibile est, quod in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia."

Stöckl sagt weiter[1]): „Von Gott ist ausgeschlossen die Zusammensetzung aus Wesenheit und Attributen, d. h. es ist in ihm auch kein realer Unterschied zu setzen zwischen Wesenheit und Attributen. Denn Gott ist in Kraft seiner Wesenheit die Fülle aller Vollkommenheiten; es kann somit zu seiner Wesenheit Nichts hinzukommen, wodurch diese noch weiter vervollkommnet würde. Jedes Attribut also, das wir Gott beilegen, ist Eins mit seiner Wesenheit und drückt die ganze göttliche Wesenheit aus . . Wie man daher sagen muß: Gott ist seine Wesenheit, so muß man auch sagen: Gott ist seine Güte, Gott ist seine Weisheit, seine Gerechtigkeit und so im Uebrigen." In der Anmerkung führt er Thomas In 1. Sent. 1. dist. 2. qu. 1. a. 2. sol. an: „In deo est sapientia, bonitas et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia et ita omnia sunt unum re." — Heinrich sagt[2]): „Unmittelbar spricht die hl. Schrift das Axiom von der realen Identität des Wesens und der verschiedenen Attribute in Gott dadurch aus, daß sie . . einzelne göttliche Attribute mit dem göttlichen Wesen, mit Gott selbst identificirt: Gott ist die Liebe (1. Joh. 4. 8), das Leben, die Wahrheit (Joh. 11. 25; 14. 6), die Weisheit, die Kraft (1. Cor. 1. 24), das Licht (1. Joh. 1. 5) ꝛc."

Ferner heißt es Matth. 5. 48: . . „wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." — Thom. Aq. I. q. 4. a. 1: „Deus (autem) ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia, ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu; unde primum principium activum oportet maxime esse in actu et per consequens maxime esse perfectum; secundum

[1]) Stöckl l. c. II. 449. [2]) Heinrich l. c. III. 2. 411.

hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis." — Conc. Vatic. Sess. 3. c. 1: Sancta Cath. Apost. Rom. Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum . . omnique perfectione infinitum." — Stöckl[1]): „Gott ist absolut sich selbst genügend, nicht blos zu seiner Vollkommenheit, sondern auch zu seiner Glückseligkeit. Als der unendlich Vollkommene besitzt er aus sich alle Vollkommenheit und empfängt keine Vollkommenheit von einem Anderen. Und insofern er sich nach seiner ganzen Unendlichkeit erkennt und liebt, ist er aus sich allein im Vollbesitze des höchsten Gutes, und daher auch aus sich allein unendlich glückselig; er bedarf keines anderen Gutes zu seiner Glückseligkeit."

Gott ist ein einziges und einfaches Wesen.

Gott ist ein ein'ges Ein 2c. I. 83.

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein 2c. I. 285.

Gott ist das Eins . . V. 2 und V. 4.

Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen. I. 115.

Die hl. Schrift sagt V. Mos. 6. 4: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein Gott." — Marc. 12. 29: „Jesus aber antwortete ihm: Das erste aller Gebote ist: Höre Israel, der Herr dein Gott ist ein Gott." — Symb. Nic.: „Credo in unum Deum." — Conc. Later. IV. 1: „Unus solus est verus Deus." — Conc. Vat. „unum esse Deum."

Heinrich sagt[2]): „Die Einfachheit Gottes ist zwar in der hl. Schrift nicht wörtlich ausgesprochen, wohl aber theils indirect in anderen göttlichen Attributen, . . theils direct in der reinen Geistigkeit, wodurch jede Materialität und Zusammensetzung von Form und Materie negirt wird, besonders aber in den . . Aussprüchen, welche Gott mit seinen Attributen identificiren . . . Der Consens der Väter bezüglich der Einfachheit Gottes, als einer katholischen Fundamentalwahrheit, ist ausdrücklich, beständig und allgemein". — Aug de civ. Dei 11. 10. n. 1: „Ideo simplex dicitur (Deus), quoniam quod habet, hoc est." — Ambros. de trin. 1.: „Compositus esse non potest, quum

---

1) Stöckl l. c. II. 463. 2) Heinrich l. c. III. 2. 438.

aliqua eo anteriora praeexstitisse nefas sit." -- Hil. de trin. I. 4: „Ferner war es ihm (meinem Geiste) gewiß, daß das Göttliche und Ewige eines und unterschiedslos sei." — Vgl. auch Thomas C. gent. l. 1. c. 18 bei Stöckl l. c. II. 447. Anm. 2. — Conc. Later. IV. 1.: „Deus est . . natura simplex omnino." — Conc. Vatic. Sess. 3. 1: „una singularis, simplex omnino . . substantia spiritualis." —

Als höchst einfaches Wesen ist Gott ein reiner, fortgesetzter, lebendiger Act.

Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk':
Sein Wirken ist sein Ruh'n und seine Ruh' sein Werk. IV. 166.

Gott schafft die Welt annoch; kommt dir dies fremde für?
So wiss', es ist bei ihm kein Vor und Nach, wie hier. IV. 165.

Gott macht kein neues Ding, ob's uns zwar neue scheint,
Für ihm ist ewiglich, was man erst werden meint. V. 178.

Stöckl sagt[1]): „Von Gott ist ausgeschlossen die Zusammensetzung aus Potentialität und Actualität . . Denn sind in ihm Wesenheit und Sein absolut ein und dasselbe, dann ist Gott Alles, was er in Kraft seiner Wesenheit sein kann, wirklich; Wesenheit und Wirklichkeit decken sich in ihm vollständig; erstere kann nicht mehr in sich schließen als letztere. Es kann daher in Gott Nichts wirklich werden, was vorher in ihm nicht wirklich war, d. h. in Gott giebt es keine Potentialität, er ist absolute Actualität (Actus purus).

Thomas de spir. creat. 9. un. a. 1. c. „Primum ens, quod Deus est, est actus infinitus".

Und auf S. 511 sagt derselbe: „Schöpfung und Erhaltung sind, als göttliche Acte (entitative) gefaßt, eins und dasselbe; denn in Gott ist kein realer Unterschied. Dagegen unterscheiden sie sich in Bezug auf ihre Wirkung (terminative) wesentlich von einander. Insofern nämlich der göttliche Actus die Ursache des Anfanges der Creatur ist, ist er Schöpfungsact; insofern er dagegen Ursache der Fortdauer der Creatur im Sein ist, ist er Erhaltungsact". — Klee[2]): „In einer einfachen und untheilbaren Erhaltungsthat nach ewiger Vorherbestimmung werden alle Dinge in der Zeit erhalten". —

Also unser Angelus befindet sich auch hierin mit der christlichen Denkweise in vollständigem Einklange.

---

[1]) Stöckl l. c. II. 448. [2]) Klee l. c. S. 474.

Gott ist unveränderlich.

Ein wesentlicher Mensch ist wie die Ewigkeit,
Die unverändert bleibt von aller Aeußerheit. II. 71.

Was ist Gott's Eigenschaft? Sich in's Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen. II. 132.

Gott wird von nichts verletzt, hat nie kein Leid empfunden ꝛc. III. 201.

Mensch, wähle, was du wilt, Verdammniß oder Ruh',
Es gehet Gott durch dich nichts ab und auch nichts zu. V. 16.

Der Sonne thut nichts weh', wenn du von ihr dich kehrst,
Also auch Gotte nicht, wenn du in Abgrund fährst. V. 56.

Gott zürnet nie mit uns, wir dichten's ihm nur an,
Unmöglich ist es ihm, daß er je zürnen kann. V. 93.

Wer saget, daß sich Gott vom Sünder abgewend't,
Der giebet klar an Tag, daß er Gott noch nicht kennt. V. 94.

[Dieser Spruch trägt die Ueberschrift: Gott ist nicht beweglich, — gehört also hierher.]

Mensch, Gott gedenket nichts. Ja, wär'n in ihm Gedanken
So könnt' er hin und her, welch's ihm nicht zusteht, wanken. V. 173.

Gott thut die Sünde weh' in dir als seinem Sohn,
In seiner Gottheit selbst, da fühlt er nichts davon. V. 327.

Gott ist ein ew'ger Geist, der all's wird, was er will,
Und bleibt doch, was er ist, unformlich und ohn' Ziel. V. 357.

Das ist Alles ganz schriftgemäß. 4. Mos. 23. 19: „Gott ist nicht wie ein Menschenkind, daß er sich ändere". — Psalm 101. 26 — 28: „Du, o Herr, hast im Anfange die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie alle werden altern wie ein Kleid . ., du aber bleibst ganz derselbe und deine Jahre nehmen nicht ab". — Mal. 3. 6: „Ich bin der Herr und ich ändere mich nicht". — Jac. 1. 17: „bei welchem (Gott) keine Veränderung und kein Schatten von Veränderlichkeit ist."

August. in 1. Joan. tr. 4. 5: „Est, quod vocatur, et non solum vocatur, sed vere est, incommutabile est; semper manet, mutari nescit; nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum; nec deficit quia aeternum est". — Serm. 182. 3: „Sola illa natura (divina) immutabilis nec defectui nec profectui obnoxia nec cadit,

ut minus sit, nec transcendit, ut plus sit". — Thom. S. Theol. I. q. 9. a. 1: „ . . primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est, Deum aliquo modo mutari [1])". — Conc. Later. IV. c. 1: „Deus incommutabilis." — Conc. Vat. Sess. 3. c. 1: „. . incommutabilis substantia".

Bezüglich der Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen und seines Wirkens überhaupt sagt Augustinus de civ. Dei tom. I. lib. 12, c. 17 sehr schön: „Hinc enim maxime isti errant, . . quod mentem divinam omnino immutabilem, cujuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana, mutabili angustaque metiuntur . . Potest (Deus) ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium, nec poenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere, quod non fecerat . . In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt." — Und derselbe Enarr. in Ps. 72 n. 7: „Quam bonus Deus Israel! Sed quibus? Rectis corde. Perversis quid? Perversus videtur . . Non quod ullo modo pervertatur Deus. Absit: Quod est, est. Sed quemadmodum sol oculos puros, sanos, vegetes, fortes habenti tranquillus apparet, in oculos autem lippos quasi tela aspera jaculatur: intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum: sic cum coeperis esse perversus et tibi Deus perversus videbitur, tu mutatus es, non ille. Ergo erit tibi poena, quod bonis gaudium."

Gott ist ewig.

Ist Gott ein ew'ges Nun rc. I. 133.

Die Ewigkeit weiß nichts von Jahren, Tagen, Stunden:
Ach, daß ich doch noch nicht den Mittelpunkt gefunden! II. 65.

---

[1]) Wenn Simar l. c. S. 131 sehr richtig sagt: „Verläugnet ist dieses göttliche Attribut, wie in den alten gnostischen Emanationstheorieen, so auch in dem modernen Pantheismus, der von einem „ „werdenden oder sich entwickelnden" " Absoluten redet", so heißt das auf Angelus angewendet, der die Unveränderlichkeit Gottes auf das Bestimmteste lehrt, nichts Anderes als: es ist unmöglich, daß er zugleich jene Emanation oder diesen Pantheismus gelehrt haben kann, sondern, was danach aussieht, muß einen anderen Sinn haben, wie es denselben auch thatsächlich hat.

Es ist kein Anfang nicht, es ist auch nicht ein Ende,
Kein Mittelpunkt noch Kreis, wie ich mich immer wende. II. 188.

Du fragst, wie lange Gott gewes't sei, um Bericht:
Ach schweig', es ist so lang', er weiß es selber nicht. III. 179.

Gott ist noch nie gewes't und wird auch niemals sein,
Und bleibt doch nach der Welt, war auch vor ihr allein. III. 180.

Für Gott sind tausend Jahr' wie ein vergang'ner Tag,
Darum ist gar kein Jahr bei ihm, wer's fassen mag. V. 63 [1]).

Dort in der Ewigkeit geschiehet all's zugleich,
Es ist kein Vor und Nach, wie hier im Zeitenreich. V. 148.

Schriftlehre. 5. Mos. 32. 40: „So war ich lebe in Ewigkeit!" — Psalm 89. 2: „Ehe die Berge wurden und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit." — Ps. 89. 4: „Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag, der dahingegangen." — 2. Petr. 3. 8: „Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag." — 1. Tim. 1. 17: „Dem Könige der Ewigkeit . . sei Ehre und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit."

Kirchenlehre. Tert. adv. Marc. V. 1: „Nihil sine origine nisi Deus solus." — Greg. v. Naz. Or. 38: Deus et erat semper et est et erit vel, ut rectius loquar, semper est. Nam erat et erit; nostri temporis fluxaeque naturae segmenta sunt, ille autem semper est, atque hoc modo seipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit." — Aug. Conf. 9. 10: „Et ipsa (aeterna et increata sapientia) non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper; cum potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est; nam fuisse et futurum esse non est aeternum." — Derselbe Serm. II. in ps. 101: „Die Ewigkeit ist das Wesen Gottes, wo man nichts Veränderliches findet, wo nichts Vergangenes ist, gleich als wäre es jetzt nicht mehr vorhanden, noch auch was Zukünftiges, als wäre es jetzt noch nicht gegenwärtig. Man findet da nichts, als was ist." — Conc. Later. IV. c. 1: „Deus . . aeternus." — Conc. Vatic. sess. 3. c. 1: „. . esse Deum . . aeternum."

---

[1]) Vgl. dazu:
Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt. II. 168.

Für Gott fällt der Unterschied von Ewigkeit und Zeit hinweg, vor ihm ist Alles gegenwärtig, darum ist bei ihm auch keine Vorhersicht.

Man red't von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit:
Was ist denn Zeit und Ort und Nun und Ewigkeit? I. 177.

Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid. I. 47.

Du sprichst: Versetze dich aus Zeit in Ewigkeit;
Ist denn an Ewigkeit und Zeit ein Unterscheid? I. 188.

Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen. V. 23.

Es ist kein Vor und Nach, was morgen soll gescheh'n,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich geseh'n. II. 182.

Wo Gott von Ewigkeit nicht siehet die Gedanken,
So bist du eh' als er: Er Tüpfchen und du Schranken. I. 172.

Gott siehet nichts zuvor, drum leugst du, wenn du ihn
Mit der Vorsehung mißt nach deinem blöden Sinn. V. 92.

(Zu diesem Spruche macht der Dichter die Anmerkung: In Gott ist kein vor- oder darnachsehen, sondern er siehet von Ewigkeit alles gegenwärtig für ihm, wie es geschieht, nicht wie es geschehen wird oder geschehen ist.)

Dem widerspricht nicht der Spruch V. 280: Das wunderlichst' an Gott ist die Vorsichtigkeit ꝛc., denn entweder bedeutet er: Das Bewunderungswürdigste an Gott ist seine Vorsehung, seine Fürsorge, oder: das Unbegreiflichste ist sein Vorherwissen des Zukünftigen [1]).

Seine Uebereinstimmung mit der christlichen Erkenntniß ist ganz außer Zweifel, wie sich aus Folgendem ergiebt:

Der hl. Hilarius definirt die Zeit als „ein bestimmtes Maß von Ausdehnung, die nicht im Raume, sondern im Alter stattfindet [2])". — Stöckl sagt [3]): „Die Zeit muß definirt werden als das continuirliche

[1]) Daß er kein Leugner der Vorsehung ist, beweist auf's Deutlichste IV. 220 und 221:

Gott, der versorget all's, und doch ohn' alle Müh'
Ein' jede Creatur bedenkt er spät und früh.

Kein Würmlein ist so tief verborgen in der Erden,
Gott ordnet's, daß ihm da kann seine Speise werden.

[2]) Hilar. de trin. II. 17. [3]) Stöckl l. c. S. 149 ff.

Nacheinander in der Dauer der körperlichen Dinge. Die körperlichen Wesen sind dauernd; aber diese ihre Dauer ist eine successive; sie besitzen ihr Sein nur im continuirlichen Nacheinander, und wenn wir nun dieses continuirliche Nacheinander in ihrer Dauer für sich und in abstracto fassen, so haben wir den Begriff der Zeit . . Mit der Zeit . . steht dann die Bewegung im innigsten Zusammenhange. Durch die Bewegung kann nämlich die Zeit gemessen werden. Denn in der Bewegung präsentirt sich uns gleichfalls ein continuirliches Nacheinander, und wenn daher eine regelmäßig wiederkehrende Bewegung gegeben ist, so ist diese ganz dazu geeigenschaftet, die Zeit und die Zeitdauer damit zu messen. Man darf nur berechnen, wie oft die Zeitdauer dieser regelmäßig wiederkehrenden Bewegung in einer anderen größeren Zeitdauer oder auch in der Gesammtzeitdauer der Welt enthalten ist, so hat man die Zeit gemessen. . . Eine natürliche regelmäßig wiederkehrende continuirliche Bewegung ist für uns zunächst gegeben in dem Umlaufe der Erde um die Sonne und in der Bewegung der Erde um ihre eigene Axe. Die Dauer dieser beiderseitigen Bewegung dient uns daher als natürlicher Zeitmesser und theilen wir darnach die Zeit in Jahre und Tage . . Zur Messung kleinerer Zeiträume dienen künstliche Zeitmesser, wie wir selbe in der künstlichen Zeigerbewegung unserer Uhren haben . ." — Hierauf wollen wir Heinrich sprechen lassen. Er sagt[1]): „I. Insofern das Sein oder die Existenz eines Wesens fortbesteht, wird letzterem Dauer zugeschrieben. Die Dauer ist somit von der Existenz oder dem Sein nicht der Sache nach . . verschieden. Die Natur der Dauer entspricht also stets der Natur des Seins. Die Ewigkeit ist die dem absoluten, die Zeit . . ist die dem contingenten Sein zukommende Dauer. Hieraus ergeben sich von selbst und mit evidenter Klarheit alle jene Sätze, welche Väter und Theologen über das Wesen der Ewigkeit und ihr Verhältniß zur Zeit . . einmüthig aufstellen. 1. Vor Allem ist klar, daß zwischen der Ewigkeit und dem göttlichen Wesen kein realer Unterschied besteht. . . 2. Daraus, daß die Ewigkeit der Sache nach nichts Anderes als das göttliche Sein ist, ergiebt sich auch die Wahrheit und die Erklärung der . . Definition der Ewigkeit, daß sie nämlich eine interminabele, d. i. anfangs- und endlose und eine successionslose Dauer ist . . 3. Aus der Wahrheit, daß die Dauer mit dem Sein, also die Ewigkeit mit dem göttlichen, die Zeit mit dem contingenten Sein realiter identisch ist, folgt . . unmittelbar die wichtige Wahrheit, daß sich Zeit und

[1]) Heinrich l. c. III. 2. 483 ff.

Ewigkeit nicht wie Arten derselben Gattung zu einander verhalten, sondern in demselben analogen Verhältnisse zu einander stehen, wie das endliche und contingente zu dem unendlichen und absoluten Sein . . II. . Vor Allem ist festzuhalten, daß die Zeit keineswegs, wie Kant . . behauptet, lediglich eine subjective Form unserer Anschauung, sondern etwas objectiv Reales ist . . Daß aber die Zeit etwas Wirkliches, daß sie die den endlichen und veränderlichen Dingen eigene Dauer und von der Ewigkeit verschieden ist, das ist nicht nur eine durch den sensus communis und durch richtiges Denken gewisse Vernunftwahrheit, sondern das lehrt auch die Offenbarung, welche den gemein menschlichen Zeitbegriff überall als wahr voraussetzt und bestätigt, indem sie unzählige Mal von der Zeit und von den Zeitbestimmungen im Unterschied von der über alle Zeit erhabenen göttlichen Ewigkeit redet. Der allen Menschen evidente . . Zeitbegriff ist mit den Ideen des Seins und Nichtseins . . gegeben . . Wie demnach die Ewigkeit der Sache nach identisch ist mit der Unveränderlichkeit des absoluten Seins, so ist die reale Zeit der Sache nach eins und dasselbe mit den aufeinanderfolgenden Veränderungen in den contingenten Dingen. Sie ist an sich . . nichts Anderes, als die Aufeinanderfolge der in ihrer Existenz einander gegenseitig ausschließenden substantialen oder accidentalen Veränderungen in den erschaffenen Dingen. Indem aber unsere Vernunft von den concreten Dingen und Veränderungen absieht und nur die Ordnung oder Aufeinanderfolge der Veränderungen erfaßt, wie sie relativ, d. h. durch Vergleichung mit irgend einer zu diesem Zwecke gewählten beständigen und gleichförmigen Bewegung, in unserem Geiste gemessen und gezählt werden können, bildet sie den allgemeinen Begriff der Zeit.

Sowie aber das allgemeine Sein als solches nicht wirklich ist, . . so entspricht auch dem allgemeinen Begriffe der Zeit in seiner Allgemeinheit nichts Wirkliches . . Daraus ist sofort klar: 1. daß es ohne veränderliche Dinge und außer ihnen eine wirkliche Zeit nicht geben kann . . 2. daß Gott wegen seiner absoluten Unveränderlichkeit absolut unzeitlich und überzeitlich ist . . III. Ewigkeit und Zeit verhalten sich zu einander, wie das absolute und contingente Sein, womit sie als deren Dauer identisch sind. Daraus ergibt sich . . 1. Gott der Ewige . . ist die absolute Ursache der Zeit, weil der zeitlichen Dinge . . Dadurch aber . . wird er nicht selbst zeitlich und verändert sich selber nicht, sondern ist und bleibt unveränderlich

und ewig in seinem unendlichen und einfachen Sein, Leben und Wirken. Durch sein ewiges Wirken wirkt er die zeitlichen Dinge und alle ihre Veränderungen, aber letztere wirken nicht auf ihn; sie hängen von ihm, er aber nicht von ihnen ab. Dadurch also, daß die Dinge und ihre Zeiten entstehen, vorübergehen und endigen, findet kein Entstehen, Vorübergehen, Aufhören in Gott statt, weder in seinem Wesen, noch in seinem . . Erkennen, Wollen, Wirken . . Beides müssen wir, wenn wir richtig über das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit denken wollen, gleichmäßig festhalten . . 2. Daraus ergibt sich, daß die Ewigkeit aller Zeit vorausgeht und alle Zeit überragt, oder daß Gott vor und nach aller Zeit ist, . . 3. Daher coexistirt alle wirkliche Zeit und jeder Moment derselben der ganzen Ewigkeit. Während daher Dinge und Zeiten in sich selbst vorübergehen, . . gehen sie nicht vorüber für Gott; daher ist jede wirkliche Zeit für Gott weder vergangen, noch zukünftig, sondern gegenwärtig, indem seine Ewigkeit alle Zeit in untheilbarer und deshalb in unausgedehnter Gegenwart umfaßt. So klar unsere Vernunft aber die Gewißheit dieser Wahrheit einsieht, so unbegreiflich bleibt sie ihr . . Es ist gewiß, daß die zeitlichen Dinge . . in allen Momenten ihres zeitlichen Daseins dem Ewigen gegenwärtig sind und von ihm nicht etwa nur in Erinnerung oder Vorhersicht, sondern ewiglich als gegenwärtig erkannt sind. Tunc cognoscitur aliquid, ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcunque rem contingentem, sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcunque est sicut ordo praesentis ad praesens. S. Thom. Q. Q. disp. De verit. q. 2. a. 12. . 4. Wie das absolute Sein das eminente Urbild alles endlichen Seins und dieses daher ein mehr oder minder vollkommenes Abbild von jenem ist, so ist auch die Dauer Gottes oder die Ewigkeit das eminente Urbild jener creatürlichen Dauer . ." —

Wir mußten diese etwas lange Erklärung, die wir ohnehin noch bedeutend gekürzt haben, hierhersetzen, wenn wir in die etwas schwierige Sache, von welcher selbst der hl. Augustinus sagt[1]): Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio, — die nöthige Klarheit bringen wollten. Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß aller Unterschied von Ewigkeit und Zeit

[1]) Aug. Confess. lib. XI. c. 14.

lediglich für Gott hinwegfällt und daß in diesem Sinne Angelus ganz und gar auf christlichem Boden steht. Denn was Heinrich hier sagt, ist nicht etwa blos seine subjective Meinung, sondern ist das Ergebniß des gesammten christlichen Denkens. So sagt Stöckl ganz in demselben Sinne[1]): „In Gott und für Gott giebt es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er ist reine und absolute Präsentialität. Sic ex duobus notificatur aeternitas, primo ex hoc, quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, i. e. principio et fine carens . . , secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. (Thom. S. Theol. l. qu. 10. art. l. c.) Und der hl. Augustinus sagt De vera relig. c. 49: Spatia temporis praeteritis et futuris motibus constant; nihil autem praeteritum in aeternitate et nihil futurum est . . . Die Zeit ist nicht ein Theil der Ewigkeit, denn die Ewigkeit als göttliches Attribut ist absolute Zeitlosigkeit oder vielmehr Ueberzeitlichkeit. Die Ewigkeit coexistirt vielmehr mit der Zeit und diese mit ihr ꝛc.“ —

Simar sagt[2]): „Für Gott besteht der Wechsel der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft nicht. Es eignet ihm ein unendliches, successionsloses und unveränderliches Sein und Leben, welches ebensowohl allen Zeiten gegenwärtig ist, als auch wiederum alle in unendlichem Maße überragt. Aug. de vera relig. 49, 97: Quid sit aeternitas, nisi intelligendo conspicio etc., dann Thom. Aq. 1. qu. 10. a. 1. (Die Stelle ist bei Simar etwas ausführlicher citirt als oben bei Stöckl.) Die wechselseitige Beziehung zwischen der Ewigkeit und der Zeit erläutert Lessius (De perf. morib. div. V. 3. 17): Sub aeternitate volant omnia tempora et praetereuntibus aliis succedunt alia . . Hinc tempus et temporalia omnia sunt sicut flumen quoddam, aeternitas sicut rupes firmissima, sub qua flumen raptim transit etc.“ — Aehnlich heißt es in einem „Tractat gegen die Amalricianer“ aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, nach der Handschrift zu Troyes zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Clemens Bäumker, abgedruckt im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ von Dr. E. Commer, Paderborn 1893, VII. S. 370: „Item querunt, utrum Deus sit in tempore. Quod sic probant: Deus est semper, ergo est in tempore. Vel sic: Deus est in omni tempore, ergo est in tempore. Et rursum dicit auctoritas: Sicut erat in principio et nunc et semper. Ergo nunc est. Ergo est in hoc tempore. Econtra dicit Augustinus: „„Deus sine loco,

---

[1]) Stöckl l. c. S. 455. [2]) Simar l. c. S. 139 ff.

quia sine tempore movet creaturas per loca et per tempora."" Ergo sicut non est in loco, nec in tempore. Dicimus ergo, quod deus est in tempore, sub hoc sensu: deus est, dum tempus defluit. Quod autem dicit Augustinus, quod creaturas movet sine loco et sine tempore, intelligendum est sine locali et temporali mutatione." — Hören wir Klee! Er sagt[1]): „Die Dauerlosigkeit des göttlichen Seyns ist dessen absolute Gegenwärtigkeit gegen sich selbst, absolute Negation aller Successivität in der göttlichen Existenz, . . so daß es in ihr kein Nacheinander, kein Früher und Später giebt. Die Dauerlosigkeit, Unsuccessivität ist in den Stellen der Schrift ausgesprochen, wo Gott die Wahrheit, das Leben, Seyn schlechthin genannt wird . . Wenn Gottes Existenz successiv wäre, so hätte sie und wäre in sich Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, und ihr Begriff fiele mit dem der Zeit vollkommen zusammen rc." — Und Dieringer[2]): „(Gott) ist sich selbst seine Zeit; er ist sich selbst seine Daseyns- und Lebensbedingung, hat also keine Zeit vonnöthen. Dieß gibt den Begriff der Ewigkeit, des absoluten Seyns. Derselbe wird von der Schrift damit ausgedrückt, daß sie die Zeit und ihre Dauer als etwas vor Gott Verschwindendes bezeichnet (2. Petr. III. 8), sodann damit, daß sie die Zeitlichkeit für Gott schlechthin in Abrede stellt. Gott ist ewig heißt daher, Gott ist nicht zeitliches, entstandenes oder gar vorübergehendes Seyn, sondern eben Seyn, abgesehen davon, ob es eine Zeit und zeitliches Seyn gibt oder nicht; und er ist kein durch die Zeit bestimmtes Seyn, auch wenn es eine Zeit gibt, hat also kein jetzt und vor und nach . . Daher sagt Augustinus: „„In der Ewigkeit sehe ich keine Zeiträume, denn nichts vergeht im Ewigen und nichts ist zukünftig,"" (de vera relig. c. 49); „„das Gewesenseyn und Künftigseyn gilt nicht vom Ewigen, sondern nur das Seyn,"" (Confess. IX. 10). — Endlich wollen wir noch Scheeben wenigstens in einem ganz kurzen Auszuge hören. Er sagt[3]): „Vermöge der Unendlichkeit seiner Dauer . . coexistirt (Gott) der ganzen wirklichen Zeit, . . jedem Momente der Zeit nicht mit einem Theile seiner Dauer, sondern mit seiner ganzen Dauer . . Daraus folgt, daß die zeitlichen Dinge in ihrem Kommen und Gehen nicht auch für Gott kommen und gehen oder an irgend einem Abschnitte seiner Dauer vorübergehen, also auch für Gott nicht so, wie für die Ge-

[1]) Klee: Kath. Dogmatik, Mainz 1861, S. 269.

[2]) Dieringer: Lehrbuch der kath. Dogmatik, Mainz 1865, S. 62.

[3]) Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik, I. Bd. 2, Abth., Freiburg i. B. 1874, S. 558.

schöpfe, als etwas ihm Zukünftiges oder Vergangenes, vielmehr unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit nur als ein ewig Gegenwärtiges sich darstellen. . . Jene ewige Gegenwart (praesentialitas) hat nur insofern Sinn und Bedeutung, als die zeitlichen Dinge auf Grund derselben ewig vor dem Auge Gottes stehen (assistunt) und von ihm als gegenwärtig geschaut werden . . Das ewige Erkennen kann weder den Character einer Voraussicht noch den der Erinnerung haben."

Die Uebereinstimmung ist also eine allgemeine.

Auf Grund dieser Wahrheit soll nun aber auch der gottähnliche Mensch keinen Unterschied mehr zwischen Ewigkeit und Zeit machen, sondern sich so in Gott und in die Ewigkeit vertiefen, daß auch für ihn dieser Unterschied wegfällt. Er soll die Zeit anders nehmen, als sie wirklich ist. Das spricht Angelus am Schluß des Gedichtes „Christliches Ehrengedächtniß" auf Abraham von Franckenberg in folgender Weise aus:

Wer Zeit nimmt ohne Zeit und Sorgen ohne Sorgen,
Wem gestern war wie heut', und heute gilt wie morgen,
Wer alles gleiche schätzt, der tritt schon in der Zeit
In den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit.

Vgl. auch I. 89.

Gott ist unermeßlich, allgegenwärtig, jeder Creatur innewohnend, unräumlich, unörtlich.

Gott ist unendlich hoch; Mensch, glaube dies behende,
Er selbst find't ewiglich nicht seiner Gottheit Ende. I. 41.

Gott gründ't sich ohne Grund und mißt sich ohne Maß:
Bist du ein Geist mit ihm, Mensch, so verstehst du das. I. 42.

Gott ist so hoch und groß, wollt' er sich selber messen,
Er würd', obgleich er Gott, des Maßstabs Zahl vergessen. V. 279.

Wie tief die Gottheit sei, kann kein Geschöpf ergründen 2c. V. 338.

Gott ist nicht hoch, nicht tief, wer endlich anders spricht,
Der hat der Wahrheit nach gar schlechten Unterricht. I. 170.

Gott wohnet in sich selbst, sein Wesen ist sein Haus,
Drum gehet er auch nie aus seiner Gottheit aus. IV. 127.

Gott ist ihm selbst sein Thron ꝛc. V. 10.

Denkt, überall ist Gott, der große Jehova,
Und ist doch weder hier, noch anderswo, noch da. III. 216.

Gott ist nicht hier noch da ꝛc. I. 171.

Gar unausmeßlich ist der Höchste, wie wir wissen,
Und dennoch kann ihn ganz ein menschlich Herz umschließen. III. 134.

In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Creatur:
Ist's wahr? was frägst du dann erst nach der Himmelspur? IV. 71.

Die Creatur ist mehr in Gotte denn in ihr:
Zerwird sie, bleibt sie doch in ihme für und für. I. 193.

Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir;
Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier. I. 106.

Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein ꝛc. I. 11.

Ist's, daß die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,
Wie hält er sie dannoch in seiner Schooß beschlossen? I. 107.

Gott hat nicht Unterscheid, es ist ihm alles ein,
Er machet sich so viel der Flieg' als dir gemein. I. 127.

Hier fließ ich noch in Gott als eine Bach' der Zeit ꝛc. IV. 135.

Sag' an, wie geht es zu, wenn in ein Tröpfelein,
In mich, das ganze Meer, Gott, ganz und gar fleußt ein? IV. 153.

O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir,
Und inner mir auch ganz, ganz dort und auch ganz hier. IV. 154.

Mehr als die Seel' im Leib', Verstand in dem Gemüthe,
Ist Gottes Wesenheit in dir und deiner Hütte. IV. 155.

Gott ist noch mehr in mir als wenn das ganze Meer
In einem kleinen Schwamm ganz und beisammen wär'. IV. 156.

Der Umkreis ist im Punkt, im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt; wie klug ist, der ihn drinn'n sucht! IV. 158.

Das Ei ist in der Henn', die Henn' ist in dem Ei:
Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei. IV. 162.

Wie du das Feu'r im Kieß', den Baum im Kern siehst sein,
So bild' dir das Geschöpf in Gott dem Schöpfer ein. IV. 185.

Gleich wie die Einheit ist in einer jeden Zahl,
So ist auch Gott der Ein' in'n Dingen überall. V. 3.

Eh' Gott die Welt erschuf, was war an diesem Ort?
Es war der Ort selb' selbst Gott und sein ew'ges Wort. V. 278.

Der Ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der Ort,
Bei ew'ger Ewigkeit! es wäre nicht das Wort. I. 205.

Was Angelus hier lehrt, ist die völlig gesunde Lehre der geoffenbarten Religion.

III. Kön. 8. 27: „Wenn dich der Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen, wieviel weniger dieses Haus &c".

Psalm 144. 3: „Seiner Größe ist keine Grenze".

Jerem. 23. 24: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllt"?

Baruch 3. 25: „Groß ist er und unbegrenzt, hoch und unermeßlich".

Weish. 1. 7: „Der Geist des Herrn erfüllet den Erdkreis und derjenige, welcher Alles zusammenhält, hat Stimmenkenntniß".

Psalm 138. 8 ff.: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste und wohin fliehen vor deinem Angesichte? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort und steige ich hinab zur Hölle, so bist du da. Nähme ich die Flügel der Morgenröthe und wohnte ich an dem äußersten Ende des Meeres, so würde auch dorthin deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten".

Isaias 66. 1: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde ist der Schemel meiner Füße". Vgl. dazu Matth. 5. 34 u. Apg. 7. 49.

Apostelg. 17. 27—28: „Der doch nicht fern ist von einem Jeden aus uns, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir".

Röm. 11. 36: „Aus ihm und durch ihn und in ihm ist Alles".

Col. 1. 17: „Alles hat in ihm Bestand." Vgl. auch Luc. 17. 21. **Symb. Athan.**: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus . ., nec tres immensi, sed . . unus immensus". — **Conc. Later. IV.** I: „. . quod . . Deus est immensus". — **Conc. Vatic.** l. c.: „. . esse Deum . . immensum." — **Chrysost.** in Ps. 138, Nr. 2: „Πάντα πληροῖς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος. ἀλλ' ὁμοῦ πᾶσι ὅλος." — **Hilarius** de trin. 1. Buch, Nr. 6 [1]), hält die beiden Schriftstellen: „Der den Himmel hält mit seiner Hand und die Erde zwischen seinen Fingern" (Is. 40. 12) und: „der Himmel

---

[1]) Nach d. deutsch. Uebers. v. Thalhofer. Kempten 1878.

ist mein Thron, die Erde aber der Schemel meiner Füße" — gegen einander und sagt, indem er sie gemeinsam auslegt, diese Ausdrucksweisen seien deshalb gewählt, „damit an allen diesen Beispielen geschaffener Dinge erkannt würde, daß Gott in ihnen und außer ihnen sei, über sie hinausreiche und in ihrem Inneren sich befinde, das heißt, Alles umschwebe und Alles durchdringe, da Hand und Finger durch ihre Umfassung die Macht der äußeren Natur zu erkennen geben, und durch Thron und Schemel gezeigt würde, daß ihm das Aeußere als dem Inneren unterworfen sei, da er im Inneren auf seinem Aeußeren ruhend selbst wieder von außen das Innere umschlösse, und damit so, indem er selbst mit seinem ganzen Wesen in sich und außer sich Alles umfängt, der Unendliche nicht von Allem getrennt wäre, und damit Alles in ihm, dem Unendlichen, sich befände". —

Hieron. in Ezech. 40: „Deus circumfusus et infusus." — August. De gen. ad lit. VIII. 26. n. 48: „Interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. Item nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia et novior omnibus, quia idem ipse post omnia." — Bei demselben findet sich auch schon das Gleichniß von dem Schwamme und zwar in seinen Confessiones, lib. VII. cp. 5: „Tanquam si mare esset ubique et undique per immensa spatia infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam: ecce Deus! et ecce, quae creavit Deus! et bonus est Deus atque his validissime longissimeque praestantior. Sed tamen bonus bona creavit et ecce quomodo ambit atque implet ea!" — Ders. Ep. 187 Ad Dard. c. 4. nr. 14: „Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi . . Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusus, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in terra totus et in coelo et terra totus et in nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus." — Ders. de cognit. verae vitae c. 9: „Deus in omnibus creaturis essentialiter."

Petrus Chrys. serm. 34: „Deus ubique praesens, ubique totus, ubique semper". — Rich. a. S. Vict., Benj. Maj. IV. 17: „Essentialiter ergo est intra omnia et extra omnia, infra omnia, supra omnia". — Bernard. de Consid. lib. V. c. 5: „Quod si dicas posse

inesse et angelum, — non inficior. Memini scriptum (Zach. 1. 14.) „ „Et angelus, qui loquebatur in me" ". Atqui differentia et in hoc. Inest angelus suggerens bona, non ingerens: inest hortans ad bonum, non bonum creans. Deus sic inest, ut afficiat, ut infundat, vel potius, ut infundatur et participetur, ita ut unum perinde cum nostro spiritum esse dicere quis non timuerit, etsi non unam personam unamve substantiam. Habes enim (1. Cor. 6. 17): „ „Qui adhaeret Deo, unus spiritus est" ". Angelus vero cum anima, Deus in anima. Ille ut contubernalis animae inest, Deus ut vita etc". —

(Wie hier Bernard Gott als das Leben der Seele bezeichnet, so sagt Angelus II. 161 ganz ähnlich:

> Was meines Geistes Geist, mein's Wesens Wesen ist,
> Das ist's, das ich für mich zur Wohnung hab' erkiest.)

Gregor. Moral. 2. 12: „Gott bleibt innerhalb aller Dinge und außerhalb aller Dinge, er ist über allen und unter allen Dingen, nach Oben regierend, nach Unten erhaltend; er umgiebt sie von Außen und durchdringt sie innerlich; er ist nicht in einem Theile höher und im anderen niedriger, sondern er ist ein und derselbe und überall ganz; indem er regiert, erhält er, und indem er erhält, regiert er; indem er umgiebt, durchdringt er, und indem er durchdringt, umgiebt er Alles". —

Der hl. Thomas v. Aq. S. Th. I. q. 8. a. 2 ad 3: „Sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis". Und a. 1 ad 1: „Ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse". Und a. 3, c.: „Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum omnibus adest sicut causa essendi". Und 1. Dist. 37, q. 1. a. 2: „Secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam . . et quia operatio non deserit virtutem divinam, a qua erit, ideo dicitur esse in re per potentiam, et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur, ut in re etiam per essentiam sit". Und l. c. a. 1: „Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis". —

Der **Catech. Rom.** lehrt II. Bd., IV. Th., 9. Cp., 11. Frage: „Unter Allen, die von Gott eine richtige Vorstellung haben, steht es fest, daß Gott an allen Orten und bei allen Völkern ist; was nicht so zu verstehen ist, als ob er, selbst in Theile getheilt, mit einem Theile einen, mit einem anderen einen anderen Ort einnehme und beschütze. Denn Gott ist ein Geist, frei von jeder Theilung. Wer wollte es auch wagen, Gott, als gleichsam auf eine Stelle gesetzt, durch die Grenzen irgend eines Ortes zu umschreiben, da er von sich selbst sagt: „ „Erfülle ich nicht Himmel und Erde?" " was wieder so zu nehmen ist, daß Gott Himmel und Erde und was von Himmel und Erde umschlossen ist, durch seine Macht und Kraft umfaßt, daß er selbst aber nicht durch irgend einen Ort umfangen wird. Denn Gott ist allen Dingen nahe, entweder indem er sie erschafft oder indem er die erschaffenen erhält, während er durch keinen Raum, durch keine Grenzen umschrieben oder so bestimmt ist, daß er dadurch weniger sowohl seine Natur wie seine Macht überall gegenwärtig darthut . . Oft erklärt er auch, wie es denn wirklich ist, daß kein Theil der Welt sei, welcher nicht durch die gegenwärtige Natur und Macht Gottes umfaßt sei". —

In dem Hymnus zur Nōn betet die Kirche mit Bezug hierauf:

Rerum, Deus, tenax vigor,
Immotus in te permanens etc.

In demselben Sinne sprechen sich die schon mehrfach hier genannten Dogmatiker aus, **Heinrich** l. c. III. 2. S. 498 ff., **Simar** l. c. S. 136 ff., **Scheeben** l. c. I. 2. S. 605 ff. Um nur einen zu hören, so sagt Letzterer: „Als die absolute Ursache der geschaffenen Dinge und speciell als die Ursache ihres **ganzen** und ihres **innersten Seins** und **Wesens** ist Gott nicht blos nicht örtlich von den Dingen getrennt und mit ihnen in demselben Raume gegenwärtig, sondern, wie diese Dinge gänzlich und innerlich von Gott abhängen und durch ihn bestehen, so ist er ihnen auch als tragendes und zusammenhaltendes Prinzip von Innen und in innigster Weise mit seiner absolut einfachen Substanz so gegenwärtig, daß er sie **innerlich durchdringt und erfüllt**. . . Bei dieser ebenso schwierigen als erhabenen und bedeutungsvollen Lehre kommt es hauptsächlich auf die richtige **Erklärung** an und diese kann man nicht besser geben, als durch Vergleichung mit dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper, welches allein ein entsprechendes Analogon in der geschöpflichen Welt bietet. . . Was nun der Geist als forma substantialis informans

dem Körper gegenüber thut, das leistet Gott . . in viel höherer Weise als **forma in se subsistens** gegenüber allen geschaffenen Wesen, indem einerseits ihr ganzes Sein, namentlich ihr innerstes substantielles Sein, von Gott ebenso wesentlich und unmittelbar abhängt, wie das Leben des Körpers von der Seele, und andererseits Gott als Ursache des ganzen Seins und Lebens ebenso wesentlich und noch mehr in seiner Wirkung substantiell gegenwärtig sein muß, wie die Seele in allen von ihr belebten Theilen des Körpers. Allerdings ist Gott den geschaffenen Wesen insofern weniger innerlich, als die Seele dem Körper, weil er nicht mit jenen zu Einer Natur und Wesenheit verwachsen ist. Aber diese Art der Innerlichkeit involvirt eben auch eine doppelte Unvollkommenheit, weil die Seele nicht nur nicht dem Körper sein ganzes Sein gibt, vielmehr sein materielles Sein voraussetzt, sondern auch ihrerseits an denselben gebunden und von ihm abhängig wird. Indem also Gott den geschaffenen Dingen ihr ganzes Sein gibt und schlechthin unabhängig von ihnen bleibt: ist seine Innerlichkeit eine weit höhere und unvergleichliche, und sein Durchdringen das vollkommenste Beherrschen und Durchherrschen. Daher gefährdet seine Inexistenz in den Dingen nicht nur nicht seine Erhabenheit über die Dinge; sie ist vielmehr eine Folge und ein Zeichen der Erhabenheit seiner Macht und der absoluten Einfachheit seines Wesens, wie denn auch Weish. 7. 24 gesagt wird, die ewige Weisheit durchdringe Alles nicht blos trotz, sondern wegen ihrer Reinheit. . Nach dieser Seite hin ist . . das Sein Gottes in den Dingen dem Durchdringen der Körper von Seiten des Lichtes vergleichbar, indem dieses sich mit den Körpern nicht vermischt, dagegen allerdings auch nicht das innerlich tragende und zusammenhaltende Prinzip ihres Seins ist. Ebenso wird die Analogie des Verhältnisses zwischen Seele und Körper nach manchen Beziehungen ergänzt durch die des Verhältnisses der Wurzel zur ganzen Pflanze u. s. w." — Also ganz so wie bei Angelus wird hier die Sache dargestellt und diese Darstellung entspricht der allgemein giltigen Auffassung, abgesehen von Nebenpunkten, wie sie z. B. die Scotisten haben. Kern freilich weiß sich, ebenso wie seine Gesinnungsgenossen vor und nach ihm, in diese durchaus christliche Auffassung der Transcendenz und Immanenz Gottes nicht zu finden und schreibt deshalb l. c. S. 79: „daß diese Immanenz durch die Ausschließung aller Transcendenz bei ihm als sehr entschiedener Pantheismus erscheint", — wogegen wir ausdrücklich wiederholen müssen, daß von Pantheismus bei Angelus gar keine

Rede sein kann und daß seine Lehre vielmehr wie in allen Punkten so auch grade in diesem Punkte durchaus correct ist[1]).

Der Grund dieser Innewohnung Gottes in den Dingen liegt darin, daß Gott die unmittelbare Ursache der Dinge ist und als solche von ihnen gar nicht entfernt sein kann, ferner daß seine Macht mit seinem Wesen identisch ist, dann aber auch, weil er den Dingen ihr eigenes Dasein sowie ihr innerstes Wesen gibt und dasselbe durch seine substantielle Macht fortwährend trägt und zusammenhält, endlich, weil die innere Vollkommenheit der Dinge aus der Fülle der Vollkommenheit Gottes geschöpft wird und eine fortwährende Theilnahme an derselben oder ein fortwährendes Abbild derselben ist und darum so innig von ihr abhängt, wie der Glanz des Lichtes vom Lichte selbst, wie Scheeben sagt und wie auch Angelus oben schon höchst sinnig gesagt hatte.

Mit Gottes Allgegenwart hängt die Frage nach dem Ort zusammen. Angelus hat dieselbe, wie wir gesehen, auch berührt und begegnet sich hierin wieder mit der altchristlichen Auffassung. Hatte schon Hilarius l. c. 1. B. nr. 6 gesagt: „Es gibt keinen Ort ohne Gott und keinen Ort, der nicht in Gott wäre“, so sagt Theophilus Ad Autolycum II. 1: θεὸς οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων . . αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος. — Dasselbe sagt Joh. Damasc. orthod. fid. I. c. 13: αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν. — Tertullian Adversus Praxeam c. 4: „Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia“. — August. Enarr. in Ps. 122 nr. 4: „Deinde, antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitabat, et apud se est Deus“. — Bernard De consider. lib. V. c. 6: „Quaeris, si in ipso omnia, ipse ubi? Nihil minus invenio, quis capiat locus. Quaeris ubi non sit? Nec hoc quidem dixerim. Quis sine Deo locus? Incomprehensibilis est Deus; sed non parum apprehendisti, si hoc tibi de eo compertum est, quod nusquam sit, qui non clauditur loco, et nusquam non sit, qui non excluditur loco. Suo autem illo sublimi atque incomprehensibili modo, sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus est. Denique, sicut ait

[1]) Mahn legt VII. 78 den Angelus ganz richtig so aus: „Nicht als ob jedes Geschöpf etwa einen Theil Gottes in sich hätte, gleichsam einen Ausschnitt seines Wesens darstellte, sondern ganz, seiner vollen Virtualität nach, ist Gott in jedem Ding der Natur“. Und Simar sagt, nachdem er die Stelle von Thom. Aq. I. q. 8. a. 3 angeführt: „Dieses ist nicht im Sinne des Pantheismus zu verstehen“.

Evangelista (Joan. 1. 10.) in mundo erat. Alias vero, ubi erat, antequam mundus fieret, ibi est. Non est, quod quaeras ultra, ubi erat; praeter ipsum nihil erat. Ergo in se ipso erat". —

Es ist füglich ein bloßes Spiel mit Worten, wenn der oben genannte Tractat gegen die Amalricianer die Sache etwas anders faßt und S. 366 sagt: „Item querit Augustinus: Ubi erat Deus, antequam mundus fieret? Et respondet: In seipso. Videtur quod si alicubi non fuisset, incongrue esset questio, quia falsum implicaret. Ergo fuit alicubi. Ergo in aliquo loco fuit ab eterno. Ergo aliquis locus fuit eternus. Ergo aliquis locus fuit Deo coeternus. Ergo ille locus fuit Deus, quia nihil eternum nisi Deus. — Dicimus ergo, quod Deus non fuit ab eterno in aliquo loco et quod Augustinus non satisfecit questioni, sed querenti. Debuisset enim respondisse: Incongrue queris, quia innuis, quod aliquis locus fuerit ab eterno, quod falsum est. Fateamur igitur, quia Deus est ubique sine loco." Denn man kann ebenso sagen, daß Gott überall ohne Ort ist, wie man in geschöpflicher Sprache sagen kann, daß er sich selbst sein Ort ist.

Auch das ist richtig, wenn Angelus sagt, daß Gott selbst in den Teufeln gegenwärtig ist:

Das Wesen Gottes macht sich keinem Ding gemein
Und muß nothwendig doch auch in den Teufeln sein. V. 260.

Gott ist dem Belzebub nah' wie dem Seraphin:
Es kehrt nur Belzebub den Rücken gegen ihn. V. 72.

Denn wie Gott als schöpferische und erhaltende Ursache in der Fliege und in der Mücke gegenwärtig ist, so muß er auch in den Teufeln sein. Die Teufel sind zwar los von Gott im moralischen Sinne, gottlos, mit ihrem bösen Willen von Gott abgewendet, aber sie sind es nicht im reinen Wortsinne und können es nicht sein, denn sie haben als Creaturen kein selbstständiges Sein, sondern ihr Sein wurzelt im göttlichen Sein. „In daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso; et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in daemonibus, sed cum hac additione: in quantum sunt res quaedam. In rebus autem, quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse." Thom. S. Th. I. q. 8. a. 1 ad 4. „Ergo dicendum est, quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse." Ibid. ad 3.

Gott ist in besonderer Weise in den vernünftigen Creaturen gegenwärtig durch seine Liebe und Gnade.

Gott ist so nah' bei dir mit seiner Gnad' und Güte,
Er schwebt dir wesentlich im Herzen und Gemüthe. V. 66.

Was ist Gott's Eigenschaft? Sich in's Geschöpf ergießen, ꝛc. II. 132.

Gott gleicht sich einem Brunn; er fleußt ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf . . . V. 215.

Vgl. auch VI. 1. und Hl. Seelenl. Nr. 55, Str. 5: Fleuß' herein ꝛc.

Hiermit ist nichts Anderes gelehrt, als was die Theologie die Eingießung der heiligmachenden Gnade nennt und was sich auf die Worte der hl. Schrift gründet: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist", Röm. 5. 5, und: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?" 1. Cor. 3. 16, und: „Wisset ihr nicht, daß eure Glieder ein Tempel des hl. Geistes sind?" ib. 6. 19. „Zu uns komme dein Reich." Matth. 6. 10.

Diese besondere Innewohnung Gottes, welche auf besonderer gnädiger Herablassung Gottes zur vernünftigen Creatur beruht, hängt andrerseits auch wieder von der Empfänglichkeit der Creatur ab, von ihrer Gegenliebe, von der Beschaffenheit ihres Willens.

Warum wird Seraphim von Gotte mehr geliebt
Als eine Mück'? Es ist: daß er sich mehr ergiebt. I. 142.

Gott ist dem Belzebub nah' wie dem Seraphim,
Es kehrt nur Belzebub den Rücken gegen ihn. V. 72.

Die hl. Schrift: „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben; wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Joh. 14. 23.

Heinrich l. c. S. 513: „Nur im Sinne der besonderen Innewohnung ist Gott von den Bösen entfernt oder, wie auch die Väter vielfach sagen, Gott ist zwar bei ihnen durch seine Allgegenwart, aber sie sind nicht bei ihm, weil sie durch ihre Schuld sich von ihm abgewendet und seine Gnade verloren haben."

Gott ist das Erkennen und das Wollen.

Was ist Gott's Eigenschaft? Sich in's Geschöpf ergießen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen. II. 132.

Angelus macht zu diesem Spruche selbst die Anmerkung: „Verstehe accidentaliter oder zufälligerweise; denn was Gott will und weiß, das will und weiß er wesentlich. Also hat er auch nichts (mit Eigenschaft)“.

Mensch, Gott gedenket nichts. Ja wär'n in ihm Gedanken,
So könnt' er hin und her, welch's ihm nicht zusteht, wanken. V. 173.

Gott ist ein Wunderding: er ist das, was er will,
Und will das, was er ist, ohn' alles Maß und Ziel. I. 40.

Wir beten: es gescheh', mein Herr und Gott, dein Wille;
Und sieh', er hat nicht Will': er ist ein' ew'ge Stille. I. 294.

Die Anmerkung dazu lautet: „Verstehe einen zufälligen Willen: denn was Gott will, das will er wesentlich“.

Das ist die allgemein recipirte kirchliche Lehre. Thom. Aq. 1 q. 14 a. 1. ad 1 sagt: „Scientia non est qualitas in Deo vel habitus sed substantia et actus purus“. — Und ib. a. 4: „Est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret . . ,quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis“. — Conc. Vatic. l. c.: „Deum . . intellectum . . omnique perfectione infinitum“. — In Bezug auf den Willen heißt es bei Thom. Aq. I. q. 19. a. 1: „Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle“. — Conc. Vatic. l. c.: „Deum . . voluntate omnique perfectione infinitum“.

Simar sagt l. c. S. 144 ff: „Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses (sc. das Erkennen) mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch. Das Erkennen Gottes ist mithin ein ewiges, unwandelbares und nothwendiges; es ist nicht eine vom Wesen Gottes verschiedene habituelle Befähigung; ebensowenig darf von einer blos potentiellen Erkenntniß oder von einer Erkenntnißkraft Gottes die Rede sein. Vielmehr ist das göttliche Erkennen ein schlechthin actuelles. Es ist nichts Anderes als die ewige und absolute Activität des göttlichen Wesens selbst (actus purus; ipsa Dei substantia).“ — Derselbe S. 159: „Wie alle übrigen Attribute, so ist auch dieses (sc. das Wollen) von dem Wesen Gottes nicht reell verschieden. Darum darf der Wille oder das Wollen in Gott nicht als bloße Potenz, sondern nur als schlechthin actuelles Wollen gedacht

werden, und zwar als ein ewiges, unveränderliches, das keiner Entwickelung unterliegt noch auch durch Außergöttliches bedingt ist, sondern wie das göttliche Wesen schlechthin in sich selbst gründet und ewig in sich und durch sich selbst vollendet ist. Ferner ist das göttliche Wollen in demselben Sinne ein schlechthin einfaches wie das göttliche Erkennen. Es umfaßt alle Objekte, auf die es gerichtet ist, sowohl das göttliche Wesen selbst wie das Endliche, mit einem einzigen Willensacte[1])".

Gott ist allwissend; er ist das Licht für sich und für seine Geschöpfe.

Gott, der sonst alles sieht und alles bringt an's Licht ꝛc. III. 160.

Gott ist das wahre Licht ꝛc. II. 7.

. . . Gott selber lebt im Lichte ꝛc. I. 195.

Nimm hin der Sonnen Licht: mein Jesus ist die Sonne[2]),
Die meine Seel' erleucht't und macht sie voller Wonne. I. 113.

Gott ist der Lichter Licht ꝛc. II. 94.

Es ist kein Vor und Nach; was morgen soll gescheh'n,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich geseh'n. II. 182.

Gott ist die ew'ge Sonn' ꝛc. IV. 201.

Das Licht der Herrlichkeit scheint mitten in der Nacht ꝛc. V. 12.

Die hl. Schrift sagt: „Kein Geschöpf ist vor ihm unsichtbar, Alles aber ist offen und aufgedeckt vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft zu geben haben". Hebr. 4. 13. —

„Er (der Böse) bedenkt nicht, daß das Auge Gottes Alles sieht,

---

[1]) Hiermit widerlegt sich die Auffassung Mahns, welche wir l. c. S. 73 zu hören bekommen: „Es scheint uns unzweifelhaft, daß Scheffler bei diesen Sprüchen dunkel dasselbe vorschwebte, was Schopenhauer später mit seinem Begriff des Willens in die Philosophie einführte. Auch die übrigen Bestimmungen Gottes: seine Erhabenheit über Zeit und Raum, die Intellectlosigkeit, die Stille und Ruhe, die Ziellosigkeit passen sehr gut zu Schopenhauers „„blindem Drang"". Wir sind weit entfernt davon, Schefflers Gottesvorstellung mit Schopenhauers Begriff vom Willen gleichsetzen zu wollen, in diesem Punkte aber, glauben wir, berührt sich beider Denker Spekulation". — Es fehlt Mahn hier offenbar die genügende Kenntniß der theologischen Grundbegriffe. Diese, nicht aber Schopenhauers Begriffe, finden sich bei Scheffler wieder.

[2]) In der ersten Ausgabe heißt es: Jehova ist die Sonne, (anstatt mein Jesus).

. . daß die Augen des Herrn viel heller sind als die Sonne ꝛc." Sir. 23. 27 und 28. — „Der Herr verkündet das Vergangene und das Zukünftige". Sir. 42. 19. — „. . daß Gott Licht ist und Finsterniß nicht in ihm ist". 1. Joh. 1. 5.

Gott ist in seinem Wollen und Wirken nach Außen frei; er will und wirkt nach seinem Wohlgefallen und zu seiner Ehre.

Dies alles ist ein Spiel, das ihr die Gottheit macht,
Sie hat die Creatur um ihretwill'n erdacht. II. 198.

Psalm. 134. 6: „Der Herr macht Alles, was er will."
Eph. 1. 11: „Er wirkt alles nach dem Wohlgefallen seines Willens."
Sprüchw. 16. 4: „Der Herr hat Alles um seiner selbst willen gemacht."

Dieses sein Wollen und Wirken übersteigt unsere Erkenntniß.

Gott ist sich selber all's, sein Himmel, seine Lust:
Warum schuf er denn uns? es ist uns nicht bewußt. IV. 126.

Dazu möge eine Stelle aus Simar Platz finden, welche also lautet [1]): „Die Freiheit Gottes in Bezug auf seine Offenbarungen nach außen oder in Bezug auf das Endliche ist für die menschliche Vernunft ein ebenso unbegreifliches Geheimniß wie das göttliche Wesen und Wollen. Wir können dieselbe nur durch die negative Bestimmung näher erklären, daß Gott des Endlichen weder zur Vollkommenheit seines Wesens noch zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß oder Selbstliebe, mithin auch nicht zur Vollendung seiner Glückseligkeit bedürfe, daß also keinerlei innerliche Nöthigung ihn bestimmt habe, Endliches zu schaffen und an dem Geschaffenen die übrigen Offenbarungen seiner Wesensvollkommenheiten zu vollziehen."

Das durch seinen Willen erzeugte Leben ist, im Grunde genommen, sein eigenes Leben.

Gott ist ein ew'ger Geist, der all's wird, was er will, ꝛc. V. 357.

. . . . . Gott höret überall,
In allen Creatur'n, sein Lob und Widerhall. I. 264.

Gott giebet so genau auf das Koaxen acht,
Als auf das Direlir'n, das ihm die Lerche macht. I. 269.

---

1) Simar l. c. S. 163.

Die Creaturen sind des ew'gen Wortes Stimme,
Es singt und klingt sich selbst in Anmuth und im Grimme. I. 270.

In Christo ist Gott Gott, in Engeln englisch Bild,
Im Menschen Mensch und all's in allen, was du wilt. V. 213.

Gott thut in allen all's. Er liebt in Seraphinen,
In Thronen herrschet er, beschaut in Cherubinen. V. 214.

Die Liebe, welche sich zu Gott in dir beweist,
Ist Gottes ew'ge Kraft, sein Feu'r und heil'ger Geist. V. 295.

Mensch, liebete sich Gott nicht selbst durch dich in dir,
Du könntest nimmermehr ihn lieben nach Gebühr. V. 296.

Gott ist ein Organist, wir sind das Orgelwerk,
Sein Geist bläst jedem ein und giebt zum Ton die Stärk'. V. 342.

Gott thut im Heil'gen selbst all's, was der Heil'ge thut;
Gott geht, steht, liegt, schläft, wacht, ißt, trinkt, hat guten Muth. V. 174.

Gott legt den Pfeil selbst auf, Gott spannet selbst den Bogen,
Gott drücket selber ab, d'rum ist's so wol gezogen. VI. 154.

Hierzu paßt sehr schön eine Stelle aus Scheeben, welcher schreibt [1]): „Indem Gott als die ursprüngliche Fülle alles Lebens alles Leben außer sich erzeugen kann, alle übrigen Dinge aber, weil sie nicht das Leben selbst sind, sondern belebt werden, ihr Leben von ihm empfangen und aus ihm schöpfen müssen: so ist alles übrige Leben nur eine Theilnahme und Nachbildung oder ein Ausfluß des göttlichen Lebens und Gott die vorbildliche, bewirkende, erhaltende und bewegende Ursache alles Lebens außer ihm, sein Leben also auch im causalen Sinne das Leben alles Lebens (vita omnis vitae, Aug.), und seine Lebenskraft in ihrer alles belebenden Fruchtbarkeit der Odem alles Lebens. Sein Leben ist folglich das Urleben und Allleben nicht blos im negativen Sinne, als ursprungsloses und auf keine Form oder Stufe beschränktes Leben, sondern auch im positiven Sinne, als das erste und absolute Prinzip aller Formen und Stufen des Lebens außer ihm.

Da nun der Name Geist gerade das durch sich selbst Lebendige und activ Belebende bezeichnet: so kann und muß Gott in Hinsicht auf die einzige und eminente Weise, wie er Leben ist und Leben spendet, als der Geist per excellentiam und der Geist aller Geister, sowohl aller geistigen Wesen, wie aller Lebensgeister in dem materiellen

[1]) Scheeben l. c. I. 2. S. 619.

Wesen (pater spirituum universae carnis. Num. 16. 22. u. ö.) bezeichnet werden. Und ihm gegenüber erscheinen dann auch die geschaffenen reinen Geister in einem ähnlichen Verhältnisse, wie der Körper zu der ihn belebenden Seele, indem sie theils durch Verursachung, Erhaltung und Bewegung ihrer natürlichen Lebenskraft, theils durch Einflößung höherer, übernatürlicher Lebenskraft von ihm belebt werden. Daher der Satz: Deus vita animae, sicut anima corporis".

Also Scheeben sagt mit anderen Worten genau dasselbe, was Angelus gesagt hat. Wir geben dergleichen Belegstellen absichtlich etwas ausführlich wieder, damit aus ihnen die Denkweise und der Stand der katholischen Dogmatik genau ersichtlich wird und dadurch der dem Dichter mit Unrecht so oft gemachte Vorwurf, daß er pantheistisch denke, sich von selbst widerlegt. Man vergleiche noch einmal oben den zuerst angeführten Spruch V. 357 „Gott ist ein ew'ger Geist &c." mit dem, was Scheeben hier zuletzt gesagt hat und man wird finden, daß Angelus, wie Scheeben, grade aus Gottes Geistigkeit das Leben herleitet, was ein erneuter Beweis für die geistige Tiefe dieses Denkers ist.

Nachdem Scheeben mit Recht u. A. auf die Schriftstellen Joh. 14. 6: Ego sum via, veritas et vita, 1. Joh. 5. 20: Hic est verus Deus et vita aeterna, hingewiesen hat, sagt er am Schlusse dieses Abschnittes noch: „Am glänzendsten offenbart sich Gott als Prinzip alles Lebens außer ihm in den geschaffenen Geistern und dem Geiste des Menschen, deren natürliche Lebenskraft mit ihrer Substanz unmittelbar von ihm selbst ausgeht, und denen er in der Gnade zugleich eine höhere, nicht in ihrer Substanz wurzelnde Lebenskraft verleiht, durch welche sie an der eigenthümlichen Vollkommenheit seines eigenen Lebens theilnehmen. Vermöge der Innigkeit dieser Lebensgemeinschaft kann man auch einigermaßen, aber nur figürlich, sagen: Gott lebe in der Creatur. (Gal. 3: Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus), inwiefern nämlich Gott hier nicht nur in ganz specieller Weise das Leben der Creatur verursacht, sondern sein eigenes Leben in ihr gewissermaßen reproducirt, durch seine Einwirkung das ganze Leben der Creatur beherrscht und sich selbst zum objectiven Mittelpunkte ihres Lebens macht." Nichts Anderes hat Angelus gesagt.

Gottes Wille ist die Liebe.

Die Lieb' ist Gott's Natur, er kann nicht ander's thun &c. V. 242.

Die Lieb' beseligt all's, auch Gott den Herrn darzu,
Hätt' er die Liebe nicht, er säße nicht in Ruh. V. 243.

Kein Nam' ist, welcher Gott recht eigen wär' allein,
Die Liebe heißt man ihn, so werth ist sie und fein. V. 244.

Gott ist die Liebe selbst und thut auch nichts als lieben ꝛc. V. 245.

Die Schriftlehre: „Gott ist die Liebe." 1. Joh. 4. 8.

Gott liebt alle Creaturen ohne Ausnahme.

Gott liebet mich so sehr als alles was auf Erden,
Wär' er nicht Mensch gebor'n, er würde mir's noch werden. V. 192.

Die Schriftlehre: „Du liebst Alles, was da ist, und hassest Nichts von dem, was du gemacht hast." Weish. 11. 25.

Gott ist gütig.

Gott ist so gut auf uns, daß ich's nicht sagen kann,
Begehr'n wir ihn gleich nicht, er biet't sich selber an. V. 203.

Gott, der versorget All's und doch ohn' alle Müh',
Ein' jede Creatur bedenkt er spät und früh. IV. 220.

Kein Würmlein ist so tief verborgen in der Erden,
Gott ordnet's, daß ihm da kann seine Speise werden. IV. 221.

Das Gute kommt aus Gott ꝛc. V. 229.

Die Schriftlehre: „Der Herr ist gütig gegen Alle". Ps. 144. 9. — „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von Oben her, vom Vater des Lichtes". Jacob. 1. 17.

Gott ist frei von Affecten.

Gott zürnet nie mit uns, wir dichten's ihm nur an,
Unmöglich ist es ihm, daß er je zürnen kann. V. 93.

Mensch, rede recht von Gott: er haßt nicht sein Geschöpfe,
(Unmöglich ist es ihm,) auch nicht die Teufels-Köpfe. V. 246.

Vgl. auch I. 76; III, 201; und V. 327.

Dazu läßt sich ein Wort des hl. Augustinus anführen, der in seinen Confessiones I. 4 sagt: Amas nec aestuas; zelas et securus es; poenitet te et non doles; irasceris et tranquillus es. — Simar sagt l. c. S. 159: „Wenn die hl. Schrift Gott vielfach Willensaffecte oder Leidenschaften beilegt und das göttliche Wollen als ein durch dieselben bedingtes darstellt, so sind solche Aeußerungen als Anthropo-

morphismen zu betrachten, welche nicht buchstäblich, sondern in einem höheren oder metaphorischen, der Idee Gottes entsprechenden Sinne gedeutet werden müssen. Von sinnlichen Affecten oder von theils sinnlichen theils geistigen Gemüthsbewegungen (passiones) kann selbstverständlich in Gott, als dem absoluten Geiste, nicht die Rede sein. Man könnte zunächst nur an rein geistige oder bloße Willensaffecte denken. Aber auch diese würden größtentheils schon darum mit dem Wesen Gottes streiten, weil sie ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit oder Veränderlichkeit des mit ihnen Behafteten voraussetzen, so die Affecte des Begehrens oder Verlangens, der Hoffnung, der Furcht, der Trauer, des Zornes, der Reue".

Gott ist nicht Urheber des Bösen.

Gott kann nichts Böses woll'n; wollt' er des Sünders Tod
Und unser Ungelück, er wäre gar nicht Gott. V. 217.

Gott ist ja nichts als gut: Verdammniß, Tod und Pein,
Und was man böse nennt, muß Mensch in dir nur sein. I. 129.

Das Gute kommt aus Gott, drum ist's auch sein allein:
Das Bös' entsteht aus dir, das laß' du deine sein. V. 229.

Die Schriftlehre: „Du bist nicht ein Gott, dem Ungerechtigkeit gefällt." Ps. 5. 5. — „Gott ist unversuchbar vom Bösen, er selbst aber versucht Niemanden." Jac. 1. 13.

Gott ist allmächtig, heilig, weise, gerecht, langmüthig, barmherzig, wahrhaftig und getreu.

Die Allmacht zeucht mich auf, die Weisheit weist mich an,
Die Güte hilfet mir, daß ich in'n Himmel kann. V. 328.

Durch Weisheit ist Gott tief, breit durch Barmherzigkeit,
Durch Allmacht ist er hoch, lang durch die Ewigkeit. IV. 35.

Schreit hin, ihr Seraphin, das was man von euch lies't:
Ich weiß, daß Gott, mein Gott, noch mehr als heilig ist. I. 283.

Die ew'ge Weisheit baut 2c. I. 186.

Wer die Geheimnisse des Herren gerne hat,
Der muß zur Weisheit gehn: sie ist geheimer Rath. III. 196.

Mensch, nichts ist unvollkomm'n: Der Kieß gleicht dem Rubin,
Der Frosch ist ja so schön als Engel Seraphin. V. 61.

Gott der wird nicht für Gott vom weisen Mann erkiest,
Wo er barmherziger mehr als gerechter ist. V. 118.

Das wunderlichst' an Gott ist die Vorsichtigkeit,
Langmüthigkeit das best', und 's schönst' Gerechtigkeit. V. 280.

Schau', Gott ist so gerecht &c. V. 43.

Wer saget, daß sich Gott vom Sünder abgewend't,
Der giebet klar an Tag, daß er Gott noch nicht kennt. V. 94.

Die Wahrheit giebt das Sein &c. VI. 261.

Warum pflegt doch der Herr mit Sündern umzugeh'n?
Warum ein treuer Arzt den Kranken beizusteh'n? IV. 85.

Vgl. dazu: Heilige Seelenlust Nr. 153, Strophe 4:

Wann werd' ich dir mit englischem Gesang
Für deine Treu' erzeigen Lob und Dank?
O meines Herzens Gott &c.

Die Schriftlehre: „Ich bin der allmächtige Gott &c." Mos. 17. 1. — „Nicht wird unmöglich sein bei Gott jegliches Wort." Luc. 1. 37. — „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heerschaaren". Is. 6. 3. — „Wie groß sind deine Werke, o Herr! alles hast du mit Weisheit gemacht." Ps. 103. 24. — „Gerecht bist du, o Herr, und recht ist dein Gericht". Ps. 118. 137. — „Der Herr ist gnädig und barmherzig, langmüthig und von großer Erbarmung". Ps. 102. 8. — „Gott aber ist wahrhaftig". Röm. 3. 4. — „Gott ist getreu". 1. Cor. 1. 9.

Wir haben bei den zuletzt genannten Eigenschaften Gottes auf die Uebereinstimmung des Angelus mit der göttlichen Offenbarung weniger ausführlich eingehen zu müssen geglaubt, sowohl weil er selbst diese Eigenschaften seltener berührt, als auch, weil da, wo sie berührt sind, die Uebereinstimmung evident ist [1])

[1]) Wenn der Kritikaster Kern l. c. S. 32 sagt: „Anderswo giebt er (Angelus) Distinctionen, die auf keiner Nothwendigkeit des Denkens, sondern, wie es scheint, auf bloßer Willkür beruhen. So wenn er IV. 35., wo er von der Tiefe, Höhe, Breite und Länge Gottes handelt, seine Breite in seiner Barmherzigkeit findet. Mit demselben Rechte könnte sie in seiner Allwissenheit oder Gerechtigkeit gefunden werden," — so sei gegen Kern zunächst bemerkt, daß diese Worte sich an die Ausdrucksweise der hl. Schrift anschließen und zwar an Eph. 3. 18: „damit ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei," ferner an den hl. Bernard, der sie Consid. V. 13 also zu erklären sucht: Quid igitur est Deus?

Gott ist dreieinig; jede der 3 göttlichen Personen ist Gott.

Daß Gott dreieinig ist, zeigt dir ein jedes Kraut,
Da Schwefel, Salz, Mercur in einem wird geschaut. I. 257.

Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der heilige Geist wird sein im Tag der Herrlichkeit. III. 214.
Anm. Apocal. [sc. 1. 8.]

Weil Gott dreieinig ist, so hat er Ruh' und Lust,
Ruh' kommt von Einheit her, Freud' von der Dreiheit Brust. V. 282.

Der Sohn erlöset uns, der Geist der macht uns leben,
Des Vaters Allmacht wird uns die Vergütung geben. VI. 234.

Gott Vater ist der Punkt; aus ihm fleußt Gott der Sohn,
Die Linie; Gott der Geist ist beider Fläch' und Kron'. IV. 62.

Vgl. außerdem I. 148, IV. 61, V. 123, V. 358; dann III. 198 und V. 328. — Ferner sei hier an das herrliche Lied aus der „Heil. Seelenlust," 5. Buch, Nr. 191, erinnert, welches überschrieben ist: Sie (die Psyche) rufet die heilige Dreifaltigkeit an. Dasselbe möge hier folgen, weil daraus die christliche Denkweise des Dichters auf's Klarste hervorleuchtet.

1.

Hochheilige Dreifaltigkeit, — Die du so süß und milde
Mich hast geschaffen in der Zeit — Zu deinem Ebenbilde,
Ich liebe dich von Herzensgrund, — Ich preise dich mit meinem Mund;
Komm' doch, komm', zeuch ein bei mir, — Mach Wohnung und bereit' mich dir!

Longitudo, inquam. Quid ipsa? Aeternitas. Haec tam longa, ut non habeat terminum, non magis loci quam temporis. Est et latitudo. Et ipsa quid? Caritas. Quibus et ista terminis angustetur in Deo, qui nihil odit eorum, quae fecerit? Denique solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super justos et injustos . . Quid item Deus? Sublimitas et profundum . . Sublime potentiam, profundum sapientiam ejus considera. Ex aequo et ista respondent sibi, dum et sublimitas inattingibilis et profunditas aeque inscrutabilis cognoscatur . . Röm. 11. 13: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei." Daß Angelus anstatt caritas „Barmherzigkeit" sagt, ist vielleicht des Verses und Reimes wegen geschehen. — Daß aber die Breite, wie Kern will, ebenso in der Allwissenheit oder Gerechtigkeit gefunden werden könnte, ist gänzlich unrichtig, — die Allwissenheit wird viel passender durch die Tiefe bezeichnet, wie es auch in der hl. Schrift geschieht, denn das Verborgene ist eher tief als breit, die Gerechtigkeit aber, deren Character die Theilung ist, hat mit der Breite Nichts zu thun. Dagegen wird die Barmherzigkeit sehr schön mit der Breite verglichen, weil sie Alles auf ihre Schultern nehmen muß, wie es durch das Gleichniß vom guten Hirten angezeigt ist.

2.

Gott Vater, nimm ganz kräftig ein — Das sinkende Gemüthe;
Mach es zu deinem innern Schrein — Und deiner stillen Hütte;
Vergib, daß mein Gedächtniß sich — Zerstreut hat oft und sündiglich;
Bring es in eine wahre Ruh', — Daß nichts in ihm sei als nur du.

3.

Gott Sohn, erleuchte den Verstand — Mit deiner Weisheit Lichte,
Vergieb, daß er sich oft gewand't — Zu eitelem Gedichte.
Laß nunmehr nur in deinem Schein — Mein einzig's Schau'n und Wirken seyn,
Zeuch' ihn, daß er schon allbereit — Verzückt steh' über Ort und Zeit.

4.

Gott heil'ger Geist, du Liebesfeu'r, — Entzünde meinen Willen;
Stärk' ihn, komm' mir zu Hilf' und Steu'r, — Den deinen zu erfüllen.
Vergib, daß ich so oft gewollt — Was sündlich ist und nicht gesollt,
Verleih', daß ich mit meiner Brunst — Dich aufrecht ewig lieb' umsunst.

5.

O heilige Dreifaltigkeit, — Führ' mich doch ganz von hinnen,
Zeuch' zu dir in die Ewigkeit – All' äußr' und inn're Sinnen,
Vereinige mich, laß mich hier — Eins mit dir sein, daß ich mit dir
Auch dort sei eine Herrlichkeit — O heiligste Dreifaltigkeit!

Dieser Glaubenswahrheit gedenkt der Dichter auch in der Sinnlichen Beschreibung, da wo er die ewigen Freuden der Seligen beschreibt, Nr. 53, mit den Worten:

Sie dürfen die Dreifaltigkeit — Nicht mehr im Glauben ehren,
... Sie seh'n es klar rc., – dann Nr. 140:

Der Wein ist ew'ge Süßigkeit, — wird aus dem laut'ren Bronnen
Der heiligen Dreifaltigkeit — Vom heil'gen Geist gewonnen.

Die Gottheit des Sohnes insbesondere ist in folgenden Sprüchen klar ausgedrückt:

Der Ort und's Wort ist Eins und wäre nicht der Ort,
Bei ew'ger Ewigkeit! es wäre nicht das Wort. I. 205.

Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehen rc. I. 109.

Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt rc. I. 139.

Niemand red't weniger als Gott ohn' Zeit und Ort:
Er spricht von Ewigkeit nur blos ein einz'ges Wort. IV. 129.

Das unerschaff'ne Licht wird ein erschaff'nes Wesen ꝛc. IV. 2.

Das Unaussprechliche, das man pflegt Gott zu nennen,
Gibt sich in einem Wort zu sprechen und zu kennen. IV. 9.

In Christo ist Gott Gott ꝛc. V. 213.

Darum sagt er schließlich hiermit übereinstimmend:

...... mein Grab, mein Fleiß und Schrein,
In dem ich ewig ruh', soll's Herze Jesu sein. I. 2.

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanzen in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' im Firmament,
Der Salamander muß im Feu'r erhalten werden,
Im Herzen Jesu ich, als meinem Element. IV. 32.

Vgl. dazu das Lied aus der Heiligen Seelenlust, 5. Buch, Nr. 186, welches überschrieben ist: Die Psyche freuet sich über die göttlichen Vollkommenheiten ihres Jesu, — worin ihm alle göttlichen Vollkommenheiten der Reihe nach beigelegt werden. Vgl. auch die Widmung zu den drei ersten Büchern, welche lautet: Jesu Christo, dem Liebenswürdigsten unter allen Menschenkindern, dem Könige, dem Gotte ꝛc.

Da die genannten Aussprüche offenkundige Glaubenswahrheiten sind, von denen Niemand bezweifelt, daß sie von der Kirche gelehrt werden, so können wir uns hier wieder kurz fassen und beschränken uns deshalb auf folgende Schriftstellen:

„Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes!" Matth. 28. 19. — „Drei sind, die Zeugniß geben im Himmel: der Vater, das Wort und der hl. Geist, und diese drei sind eins". 1. Joh. 5. 7. — „Gnade euch und Friede von Gott unserem Vater". Eph. 1. 2. — „Gott war das Wort". Joh. 1. 1. — „Alles ist durch dasselbe gemacht worden". Joh. 1. 3. — „In ihm (Christo) wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig". Col. 2. 9. -- „Durch den (sc. den Sohn) er auch die Welt gemacht hat, welcher, da er der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist, durch das Wort seiner Kraft Alles trägt". Hebr. 1. 3. — „Warum hat Satan dein Herz erfüllt, daß du den heiligen Geist belogest? .. Nicht Menschen hast du gelogen, sondern Gott". Apg. 5. 3 und 4.

Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen.

Wer hätte das vermeint! aus Finsterniß[1]) kommt's Licht,
Das Leben aus dem Tod, das Etwas aus dem Nicht. IV. 163.

Der Geist, den Gott mir hat im Schöpfen eingehaucht rc. I. 74.

. . . Er ist, was ich und du und keine Creatur,
Eh' wir geworden sind was er ist, nie erfuhr. IV. 21 am Schluß.

Den ersten Adam den hat Gott allein gemacht. V. 191.

Ich sein Geschöpfe bin rc. V. 336.

Gott Vater, der du alle Dinge, — Ein Anfang und ein Schöpfer bist. (Hl. Seelenlust, V. 187.)

Komm' heil'ger Geist, du Schöpfer du rc. (Hl. Seelenlust, V. 188.)

Die Schriftlehre: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde". Gen. 1. 1. — „Er sprach und es wurde; er befahl und es ward geschaffen". Ps. 32. 9. — „Alles ist durch dasselbe gemacht worden und ohne dasselbe ist Nichts gemacht, was gemacht ist". Joh. 1. 3. — „Schaue den Himmel und die Erde an und Alles, was darin ist und erkenne, daß Gott diese Dinge wie auch das menschliche Geschlecht aus Nichts gemacht hat". 2. Macc. 7. 28. — „. . welcher (sc. Gott) das Nichtseiende als Seiendes ruft". Röm. 4. 17. — „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch das Wort Gottes gemacht worden ist, so daß aus Unsichtbarem das Sichtbare wurde". Hebr. 11. 3. —

Sein Schöpferwille ist ewig.

Da Gott die Welt erschuf, was schrieb man für ein Jahr?
Kein anders nicht, als das sein's Urstand's erstes war. V. 91.

Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf außer Zeit,
So ist's ja sonnenklar, daß sie von Ewigkeit. V. 146.

Die Schriftlehre: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt".

---

[1]) Wenn Mahn l. c. VII. 78, Anm. meint, daß Angelus diesen Ausdruck von Jacob Böhme entlehnt habe, dem die Natur die Finsterniß heiße, die sich nach dem Lichte sehne (z. B. Aurora c. 19, 110—122), vielleicht beeinflußt von Joh. 1. 5, — so ist das doch wohl nicht richtig, sondern Angelus hat sich da einfach an die Bibel angeschlossen: „Es war Finsterniß über der Tiefe", Gen. 1. 2, während bei Joh. 1. 5. die Finsterniß nach und aus der Sünde gemeint ist.

Jerem. 31. 3. — „Du, Herr, unser Vater, unser Erlöser, — das ist von Ewigkeit dein Name". Js. 63, 16.

Hören wir Simar l. c. S. 227: „So gewiß die von Gott erschaffene Welt (die Schöpfung im passiven Sinne) im Anfange der Zeit ins Dasein getreten ist, ebenso gewiß ist der göttliche Schöpfungsact, wodurch ihr Dasein bewirkt wurde (die Schöpfung im activen Sinne an sich ein ewiger, nicht in der Zeit entstandener . . Dieser Theil des Creationsdogmas ist, wie schon der hl. Augustinus nachgewiesen hat, mit der absoluten Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes nothwendig gegeben. Conc. Prov. Colon. P. I. c. 12: „„Ille quidem actus, quo mundum esse voluit, ab aeterno erat in Deo, in quem nulla cadit successio, nulla haesitatio" ". Die schöpferische Thätigkeit Gottes (der Creationsact) ist nichts anderes als der göttliche Willensentschluß, das Endliche zu verwirklichen, und dieser muß nothwendig als ein ewiger gedacht werden. Denn das Wollen Gottes ist von seinem Wesen selbst nicht verschieden; ein in der Zeit erst entstehender Willensact würde eine Veränderung des göttlichen Wesens bedeuten. Auch läßt die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens die Annahme nicht zu, es seien in Gott zwei Willensthätigkeiten, eine ewige, auf das göttliche Wesen selbst bezogene, und eine zeitliche, auf die Welt sich richtende. Sich selbst und das Endliche will Gott vermöge eines einzigen, schlechthin einfachen Willensactes, so jedoch, daß dessen Beziehung auf das göttliche Wesen selbst eine nothwendige, seine Beziehung auf die zu erschaffende Welt eine freie ist. Auch hiermit ist also die Ewigkeit des Creationsactes an sich nothwendig gegeben. Endlich ist daran zu erinnern, daß auch zwischen dem Wollen und dem Wirken in Gott kein realer Unterschied besteht. Alb. M. De coel. hierar. c. 4: „„Dicimus, quod, sicut dicit Augustinus, Deus ab aeterno creavit res, sed res ab aeterno non sunt creatae . . In Deo est tantum actio interior, externa autem actio ipsius non est nisi respectus quidem creaturae ad ipsum . . Unde ipso causante immobiliter ab aeterno, res secundum praefinitum tempus ex ordine sapientiae divinae exit in esse mutatione facta circa ipsam tantum." " Aug. De gen. ad lit. I. 2. 6: „„Quum enim verba sint temporis, cum dicimus quando et aliquando; aeternum tamen est in Verbo Dei, quando fieri aliquid debeat: et tunc fit, quando fieri debuisse in illo Verbo est, in quo non est quando et aliquando, quoniam totum illud Verbum aeternum est." " — Hiernach wollen wir nur noch kurz Thomas von Aquin hören, der contr. Gent. lib. 2.

c. 35 schreibt: „Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia“. „Nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc, cum ab aeterno disposuit“. „Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est: tunc creaturam esse — non retardatur, quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit.“

Die Ideen der Dinge sind als Gottes ewige Gedanken auch ewig, göttlich, von Gott selbst untrennbar und darum Gott selbst.

Eh' ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben ꝛc. I. 73.

Dazu die Anmerkung: Quod factum est in ipso, vita erat.

Die Rose, welche hier dein äuß'res Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht. I. 108.

Drei Tage weiß ich nur: als gestern, heut und morgen;
Wenn aber gestern wird ins heut und Nun verborgen
Und morgen ausgelöscht, so lob ich jenen Tag,
Den ich, noch eh' ich ward, in Gott zu leben pflag. III. 47.

Eh' als ich ich noch war, da war ich Gott in Gott ꝛc. V. 232.

In Gott ist alles Gott ꝛc. II. 143. Vgl. auch V. 331.

Der erst' und letzte Mensch ist Christus selbst allein,
Weil all' aus ihm entsteh'n, in ihm beschlossen sein. V. 155.

Die Schriftlehre. Wenn man bei der vorhin eben angeführten Anmerkung zu dem Spruche I. 73 die bei einigen Aelteren übliche Interpunktion „Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat“, Joh. 1. 3 und 4, gelten lassen will, so erhält der Spruch und die Lehre von den ewigen Ideen in Gott in Bezug auf die Welt eine sehr schöne Bestätigung.

Hören wir Simar l. c. S. 230: „Gott erkennt ewig in sich selbst die Ideen der endlichen Dinge und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung; er wählt durch einen ewigen freien Rathschluß diejenigen aus, welche in der Zeit durch seine Allmacht zur Verwirklichung gelangen sollen. Das ist die göttliche Weltidee. Wenn diese nicht eine ewige wäre, so könnte auch der göttliche Creationsact nicht ewig sein, d. h. er wäre überhaupt undenkbar. . . Sofern nun die geschaffenen Dinge ewig von Gott gedacht und gewollt sind und anderer-

seits das göttliche Erkennen und Wollen von dem göttlichen Wesen nicht verschieden ist, konnte mit Recht gesagt werden, die geschaffene Welt habe von Ewigkeit her in Gott Dasein und Leben (nicht an sich, sondern in ihrer Ursache, in causa exemplari et efficiente) besessen. Thom. Aq. I. q. 18. a. 4: „„Vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina" ". Auch schon von einzelnen Vätern wird hierauf Joh. 1. 3 und 4, (nach der Lesart: Quod factum est, in ipso vita erat[1]) bezogen."

Bei Commer l. c. VII. S. 130 lesen wir noch: „Wie die Idee des Künstlers von der Form des Kunstwerkes real verschieden ist, so sind auch die göttlichen Ideen von den Formen der Dinge real verschieden, ohne deshalb zu starren, leblosen Formen zu werden; denn lebendig im wahrsten Sinne des Wortes ist nicht, was in den Strom des Werdens eintaucht, sondern was wirkt und wirksam ist. Die höchste Wirksamkeit aber eignet dem absolut Wirklichen; dies aber ist die göttliche Idee, die als Gedanke Gottes das absolut Wirkliche und Wirksame, d. h. das Wesen Gottes selbst ist."

Die wirkliche Welt ist zeitlich.

Hochheilige Dreifaltigkeit, die du so süß und milde
Mich hast geschaffen in der Zeit zu deinem Ebenbilde rc.

Hl. Seelenlust V. 191.

Eh' Gott die Welt erschuf rc. Ch. Wdm. V. 278.

Die Schriftlehre: „Ehe die Berge wurden und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, o Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit". Ps. 89. 2. — „Und jetzt verherrliche mich, du Vater, bei dir selbst, mit der Herrlichkeit, welche ich hatte, ehe die Welt war, bei dir". Joh. 17. 5. — Conc. Later. IV. c. 1: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, . . qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam". Dasselbe wiederholt das Conc. Vatic. sess. 3. c. 1: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute . . simul ab initio temporis utramque de

[1]) Bei Angelus steht das Komma wie man gesehen hat, hinter ipso.

nihilo condidit creaturam". Da die Zeitlichkeit der wirklichen Welt Glaubensartikel ist, — („Es ist eine ausdrücklich geoffenbarte und von der Kirche feierlich definirte Glaubenswahrheit, daß die Welt thatsächlich durch Gottes freien Willen einen zeitlichen Anfang genommen habe, daß sie nicht ewig sei", Simar l. c. S. 225, —) so brauchen wir auf die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, welche fast ebenso oft erörtert wie mißverstanden worden ist, hier nicht näher einzugehen, sondern es genügt der geführte Beweis, daß Angelus mit der Lehre der Kirche völlig übereinstimmt.

II. Was ist der Mensch und alle Creatur?

Der Mensch ist Gottes Ebenbild.

Ich trage Gottes Bild; wenn er sich will beseh'n,
So kann es nur[1]) in mir, und wer mir gleicht, gescheh'n. I 105.

Was Gott in Ewigkeit begehr'n und wünschen kann,
Das schauet er in mir als seinem Gleichniß an. I. 272.

Ich bin Gott's ander er; in mir find't er allein[2]),
Wer ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein. I. 278.

Das Bildniß Gottes ist der Seele eingeprägt,
Wol dem, der solche Münz' in reiner Leinwand trägt. III. 75.

Fragst du, warum mich Gott nach seinem Bildniß machte?
Ich sag, es war Niemand, der ihm ein and'res brachte. V. 238.

In Christo ist Gott Gott, in Engeln englisch Bild,
Im Menschen Mensch und all's in allen, was du wilt. V. 213.

Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein ꝛc. I. 11.

. . Ich bin sein Glanz und Licht[3]) ꝛc. I. 106.

Die Seel' ist eine Flamm', aus Gott dem Blitz[4]) gegangen ꝛc. II. 158.

Dazu die Anmerkung: Intellige creaturaliter.

---

[1]) Das „nur" ist im Vergleich zu anderen Creaturen, nicht zu Gott selbst, zu verstehen.

[2]) Das „allein" desgleichen.

[3]) Dieses Wort behält seine Richtigkeit, auch wenn es im übernatürlichen Sinne verstanden wird, nach Eph. 5. 8.: „Ihr waret einst Finsterniß, jetzt aber seid ihr ein Licht in dem Herrn".

[4]) In diesem Gleichnisse ist ebenso ausgesprochen, daß der Mensch per Dei virtutem geschaffen ist, als daß er wieder zu Gott zurückgelangen soll, gleichwie das Leuchten des Blitzes sich wieder in den Blitz hinein zurückverliert.

Mein Geist, kommt er in Gott, wird selbst die ew'ge Wonne,
Gleichwie der Strahl nichts ist, als Sonn' in seiner Sonne. IV. 136.

Gott ist die ew'ge Sonne, ich bin ein Strahl von ihme;
Drum ist mir's von Natur, daß ich mich ewig rühme[1]). IV. 201.

Auch die übrigen Dinge sind nach seinem Bilde geschaffen.

Gott ist von Anbeginn der Bild'ner aller Dinge,
Und auch ihr Muster selbst. Drum ist ja keins geringe. V. 51.

Ich weiß Gott's Conterfey: Er hält sich abgebild't
In seinen Creatur'n, wenn du's erkennen wilt. IV. 164.

Vgl. dazu das Lied in der Hl. Seelenlust III, Nr. 109, betitelt: Sie (die Psyche) erwäget seine Lieblichkeit an den Creaturen; z. B.

Strophe 4: Seh' ich dann den Mondenschein,
Und des Himmels Aeugelein,
So gedenk' ich, der dies macht,
Hat viel tausend größ're Pracht.

Strophe 5: Schau' ich in dem Frühling an
Unsern bunten Wiesenplan,
So bewegt es mich zu schrei'n:
Ach, wie muß der Schöpfer sein!

Die Schriftlehre: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse!“ 1. Mos. 1. 26. — „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“. ib. V. 27[2]). —

Hören wir abermals Simar! „Da die ewigen göttlichen Ideen, wonach die Welt erschaffen ist, von dem göttlichen Wesen nicht verschieden sind, so wird mit Recht gesagt, Gott selbst (oder der Logos) sei die vorbildliche Ursache (causa exemplaris) der Welt. Thom. Aq. I. q. 44. a. 3: „ „Ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur . . Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet

---

[1]) Mahn bemerkt hier ganz richtig l. c. VII. 77: „d. h. me aeternum esse.“

[2]) Wenn die zweite Person in Gott auch das Bild oder der Abglanz Gottes genannt wird, so ist darunter das unerschaffene und wesentliche Ebenbild zu verstehen.

multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.“ “ Hierauf verweist er auf den Römischen Katechismus, der Th. I., c. 2, Frage 15 sich also vernehmen läßt: „Wie er aber durch seine Güte bewogen Alles, was er wollte, gethan hat, so ist er auch, als er Alles schuf, nicht irgend einem Muster oder einer Form, welche außer ihm gelegen hätte, gefolgt, sondern, weil das Muster aller Dinge im göttlichen Geiste enthalten ist, so hat der höchste Bildner, dasselbe in sich anschauend und gleichsam nachahmend, mit höchster Weisheit und unendlicher Macht, wie sie ihm eigen ist, die Gesammtheit der Dinge im Anfange erschaffen rc.“

Aus diesen Worten geht abermals hervor, wie correkt die Denkweise des Angelus gewesen ist.

Nach ihm haben also die Dinge ein geschaffenes Sein, sie sind geschaffene Ebenbilder Gottes. Demnach sind sie weder ein reines Nichts noch auch eine Emanation aus Gott. Wenn er II. 21 sagt:

Die Welt ist eitel Nichts, die Engel sind gemein:
Drum soll ich Gott und Mensch in Christo Jesu sein;

so ist das im ethischen und nicht im dogmatischen Sinne zu verstehen, d. h. er will kein Urtheil über die Wesensbeschaffenheit der Welt an sich abgeben, sondern sich nur über ihre Bedeutung für unser Streben aussprechen, wie er denn auch diesem Spruche die Ueberschrift gegeben hat: „Du sollst das Höchste sein“. Er will sagen: Die Welt ist kein passendes Ziel für den Menschen, denn die Sinnenwelt ist vergänglich, veränderlich, der Nichtigkeit unterworfen, wie es Röm. 8. 20 heißt, und insofern Nichts; die Engel sind zwar etwas, aber zu gering, um als Ziel zu dienen; nur Gott als das Höchste soll unser Ziel sein. Er will aber nicht sagen: Die Welt hat kein Wesen, auch kein geschaffenes, also kein eigenes; was schließlich dasselbe wäre, als wenn er sagte: Nur Gott ist in ihr. Denn wenn er das sagen wollte, so hätte er ja in seinem Spruche die Engel von der Welt ausgeschlossen, indem er steigernd die Engel als ein Etwas von der Welt als von dem Nichts ausschlösse. Da sie aber doch zur Welt gehören, so kann das der Sinn nicht sein, sondern so, wie zuerst angegeben.

Wenn er VI. 191 sagt:

Die ganze Welt ist nichts; du hast nicht viel veracht't,
Wenn du gleich hast die Welt aus deinem Sinn gebracht,

so ist dieser Spruch in Verbindung mit dem vorhergehenden VI. 190 zu betrachten:

Mensch, wem Gott alles ist, dem ist sonst alles Nichts;
Hast du nicht all's an Gott? fürwahr an Nichts gebrichts.

Beide Sprüche zeigen, daß es auch hier nur auf eine ethische Belehrung, nicht auf eine dogmatische Festsetzung abgesehen ist, mit anderen Worten, daß man die Welt für nichts Sicheres, für nichts Zielentsprechendes halten soll und daß sie im Vergleich zu Gott soviel wie Nichts bietet.

Darum gehört auch, was Mahn l. c. S. 68 unter der Ueberschrift: „Die Welt ist meine Vorstellung", ausspricht, in die Tugendlehre und nicht in die Erkenntnißlehre. Denn es handelt sich bei letzterer nicht um das, was der irrende oder sündige Mensch von der Welt hält, sondern was die Welt wirklich ist, resp. was sie nach des Dichters Meinung ist. Wird blos der irrende Mensch vorgeführt, der von seiner irrigen Auffassung der Welt durch Belehrung und Ascese geheilt werden soll, so konnte Mahn diesem Abschnitt höchstens die Ueberschrift geben: „Der Mensch irrt sich." Denn was er beibringt, enthält ja Nichts über das Wesen der Welt, sondern über die falsche Werthschätzung einzelner Erscheinungen in der Welt und der Güter in ihr seitens Irrender. Darum mußte er eigentlich sagen: „Die Welt ist nicht meine Vorstellung." Der von Mahn dabei citirte Spruch V. 23: „Man sagt, die Zeit ist schnell ꝛc.", bezieht sich auf den allgemeinen Begriff der Zeit, wie er oben Seite 112 näher erklärt worden ist. Der Spruch I. 185: „Nicht du bist in dem Ort, der Ort der ist in dir", bezieht sich auf den sog. inneren Ort, den jeder Körper sich selber schafft. Vgl. Stöckl l. c. S. 119: „In Kraft seiner extensiven Quantität fällt der Körper unter die Kategorie des Ubi . . Jeder Körper nimmt einen bestimmten Ort ein . . Dadurch, daß jeder Körper eine bestimmte dimensive Quantität hat, nimmt er selbst in Kraft dieser Quantität ein bestimmtes Ubi ein, schafft sich also gewissermaßen selbst seinen Ort. Dieser Ort nun . . ist sein innerer Ort ꝛc." Von dem inneren Ort geht dann Stöckl auf die Definition des Raumes über, von welchem er S. 135 sagt: „Der Raum ist nicht eine blos subjective Form unserer Anschauung, sondern er ist etwas Objectives, objectiv Gegebenes; er ist aber in dieser seiner Objectivität nicht etwas, was von den Körpern, die in ihm enthalten sind, real verschieden wäre. Er muß also — so schließen wir — in seiner Objectivität etwas in und mit den Körpern Gegebenes, diesen seinem Sein nach Inhärirendes sein." Ob man demnach

sagen kann, wie **Mahn** sagt: „Hat Angelus sonach die gewöhnliche Vorstellung verworfen, so spricht er seine eigene Ueberzeugung mit klaren Worten dahin aus, daß Zeit und Raum nicht etwas außer uns seien, in dem wir uns etwa bewegten, sondern lediglich Anschauungsformen unseres Verstandes," — ist mir zweifelhaft, denn es klingt das so, als ob sie nur etwas **Subjectives** wären, und das hat Angelus sicher nicht sagen wollen. In dem oben angeführten Liede aus der Hl. Seelenlust Nr. 191 bittet er den Sohn Gottes: „Zeuch ihn (sc. meinen Verstand), daß er schon allbereit **verzückt** steh' über Ort und Zeit!" Damit zeigt er, wie er über Ort und Zeit denkt. Denn das heißt nicht, daß es keinen wirklichen Ort und keine wirkliche Zeit gebe, sondern daß man sich über sie **erheben** solle, wie er bereits am Schluß des „Christlichen Ehrengedächtnisses" gesagt hatte: „Wer Zeit nimmt ohne Zeit ꝛc., der tritt schon in der Zeit in den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit," und wie er I. 189 blos tadelnd zu dem unruhigen Menschen spricht:

> Du selber machst die Zeit, das Uhrwerk sind die Sinnen;
> Hemmst du die Unruh' nur, so ist die Zeit von hinnen.

Der Spruch II. 156,

> „Die Sonn' ist nur ein Glast
> und alles Licht ein Schein,"

welchen **Mahn** noch anführt, gehört gar nicht hierher. Denn in der That ist doch das geschaffene Licht nur ein Abbild oder „Schein" des unerschaffenen Lichtes.

Noch einmal aber nennt **Angelus** die Welt ein „Nichts" und zwar auf einem Stammblatte. „ „Mundus pulcherrimum nihil" " schrieb Angelus Silesius (Johann Scheffler) auf ein Stammblatt, das ich besaß. dd. Patavii 1639. M. Diepenbrock." Diese Worte stehen auf dem Titelblatt des Exemplars des Cherub. Wandersmanns, welches der Bibliothek des hies. theologischen Convicts gehört und aus dem Nachlaß des Cardinals Melchior von Diepenbrock stammt. Man kann fragen, ob dieser Ausspruch, der ganz allgemein und ohne jede Beziehung auf die sittliche Werthschätzung der Welt dasteht, nur den Sinn haben kann, daß die Welt gar kein Sein hat, und ob demnach der Ausspruch überhaupt noch als christlich gelten kann. Darauf ist zu erwidern, daß derselbe durchaus nicht nothwendig jenen Sinn haben muß, sondern daß das nihil nur **vergleichungsweise** zu verstehen ist. Nicht an sich, wohl aber im Vergleich zu dem ungeschaffenen und darum allein wahren Wesen kann die Welt immer-

hin als ein Nichts bezeichnet werden, wie denn auch die hl. Schrift sagt: „Substantia mea tanquam nihilum ante te“, Ps. 38.6, oder: „Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei,“ Is. 40. 17. Si quis existimat, se aliquid esse, cum nihil sit, etc. Gal. 6. 3. Oder wie Augustinus De cognit. verae vitae cap. 7 schreibt: „Omne quod est, verum est; quod vero non est, falsum est: sed Deus vere est, igitur veritas est. Creatura autem ei collocata quasi non est et idcirco quasi falsitas ad veritatem est. Omne enim quod ex nihilo esse coepit, in nihilum redigi poterit, sed omnis creatura ex nihilo a Deo producta ad aliquid esse est perducta; igitur, si ei comparatur, nihil esse comprobatur.“ In demselben Sinne sagt Thomas Aq.: „(Creatura) si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset“ (citirt bei Commer Jahrb. VI. S. 190) und: „Ergo oportet, quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet.“ In II. Sent. Dist. 1. q. 1. a. 5 ad 2.

In diesem Sinne ist es dann auch zu verstehen, wenn der Dichter V. 5. die Creatur als das „Nichts“ bezeichnet. Er will ihr damit nicht alles Sein absprechen, sondern nur das unerschaffene, denn daß er die Creatur kein absolutes Nichts nennen will, das ersieht man aus den vorhergehenden Sprüchen V. 2. 3 u. 4, wo er die Creaturen mit Zahlen vergleicht. Zahlen sind aber doch Etwas und nicht Nichts.

Wie die Dinge kein reines Nichts sind, ebensowenig sind sie eine Emanation aus Gott. Zwar wird Gott ein Brunnquell genannt, z. B. der Brunnquell ist in dir, I. 55, Gott gleicht sich einem Brunn, V. 215, die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt Alles her, III. 167. Aber das ist keineswegs im Sinne der Emanation zu verstehen, sondern insofern Gott die Ursache unseres Seins und Lebens und der fortwährende Spender zahlreicher Güter ist. Vgl. Hl. Seelenlust III. Nr. 109, Strophe 9:

Wenn ich zu dem Quellbrunn geh',
Oder bei dem Bächlein steh',
So versenkt sich straks in ihn,
Als den reinsten Quell, mein Sinn.

Desgleichen ebendaselbst V. Nr. 187, Strophe 4:

Aus dem, als einer Ursprungssonne,
Die Lichter alle stammen her;
Aus dem, als einem Quell und Bronne,
Sich ausgeußt aller Güte Meer ꝛc.

Das ist ganz biblisch gesprochen, denn im Psalm 35. 10 heißt es z. B.: „Bei dir ist des Lebens Quelle"; bei Zacharias 13. 1: „An jenem Tage wird ein Quell sich öffnen dem Hause David". Auch Augustinus schreibt De cognit. verae vitae c. 7: „Restat igitur his maxime et summe bonum, de quo omnibus inferioribus profluat bonum: et hoc bonum est Deus, de quo quasi de fonte cuncta bona profluunt etc.

Gegen die Emanation spricht sehr deutlich, wie bereits oben angeführt, I. 107:

Ist's, daß die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,
Wie hält er sie dann noch in seiner Schooß beschlossen?

das heißt: Wäre sie wirklich ausgeflossen im Sinne der Emanationstheorie, so könnte sie nicht mehr in Gott sein. Sie ist aber in Gott, denn „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir", wie auch schon früher erwähnt, also kann sie nicht ausgeflossen sein im buchstäblichen Sinne, sie ist es nur im figürlichen, d. h. sie ist ein Ausfluß der Liebe Gottes, sie ist eine Schöpfung der göttlichen Liebe.

Das wird bestätigt durch IV. 127, daß Gott „nie aus seiner Gottheit ausgeht," sowie durch II. 180:

Ich bin nicht ich noch du: du bist wohl ich in mir:
Drum geb' ich dir, mein Gott, allein die Ehrgebühr,

denn hierin wird die Creatürlichkeit des Geschöpfes sehr bestimmt gelehrt und jede Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer abgewiesen, da der Sinn ist: Ich bin nicht mein eigener Herr noch auch wesensgleich mit dir, sondern du bist der Herr in mir 2c., so daß der Spruch als mittelbar gegen die pantheistisch-emanatistische Auffassung gerichtet anzusehen ist. Auch in III. 91 liegt eine solche Bestätigung:

Nichts Edler's ist nach Gott, als meine Seel' allein 2c. —

Daß auch der Ausdruck „sich in's Geschöpf ergießen", II. 132, und „Gott wird all's, was er will", V. 357, keine Emanation bedeuten, wie Kern und Mahn u. A. annehmen, ist bereits oben gezeigt worden.

Ferner muß als des Angelus Lehre erwähnt werden:

Die Dinge haben in Gott ihren fortwährenden Bestand.

Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt 2c. I. 139.

Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort besteh'n 2c. I. 109.

Das ist fast wörtlich die Lehre des hl. Paulus Hebr. 1. 3.

Die Dinge selbst werden nicht vergehen.

Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort besteh'n,
Wie können sie denn je zerwerden und vergeh'n? I. 109.

Vgl. dazu Pred. 3. 14: „Ich ward inne, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat, ewig bestehen".

Die Figur der Welt wird vergehen.

Mensch, die Figur der Welt vergehet mit der Zeit rc. IV. 196.

Das ist wörtlich 1. Cor. 7. 31: „Es vergeht die Figur dieser Welt."

Mit ihr vergeht das Zufällige.

Mensch, werde wesentlich; denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht. II. 30.

Die Finsterniß an ihr wird aufhören.

Schau', diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht,
Es ist nur Finsterniß, was Gott an ihr zerbricht. II. 109[1]).

Die Bibel Röm. 8. 20 ff.: „Das Geschöpf ist der Eitelkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es unterworfen hat auf Hoffnung hin, weil auch selbst das Geschöpf von der Dienstbarkeit der Verderbtheit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Geschöpfe seufzen und immer noch in den Geburtswehen liegen. Und nicht allein sie, sondern auch wir selbst rc." — Dazu sagt Maßl in seiner „Erklärung der hl. Schriften des N. T.", Bd. VII. S. 287: „Eitelkeit bezeichnet die die ganze Schöpfung durchziehende Nichtigkeit, die ihr mangelnde Lebensfülle, die darin begründete Vergänglichkeit und deren Ende, den Tod, wornach die Schöpfung (alles Geschöpfliche) umsonst nach einem eigentlichen Daseyn ringt, das sie nimmer erlangen kann . . Verderbtheit schließt zwar obigen Begriff der Eitelkeit in sich, aber sie bezeichnet nebenbei jene Gewalt, jene Macht der Finsterniß, in deren Dienstbarkeit sie gekommen ist. Ist nicht der Mensch durch die Sünde nebst dem, daß er eitel und hinfällig geworden, der Dienstbarkeit, der Verderbtheit, der Finsterniß, dem Fürsten der Finsterniß anheimgefallen, Knecht des Satans geworden? Und sollte die Natur, die Eitelkeit mit dem gefallenen Menschen theilend, nicht auch irgendwie diese Knechtschaft theilen rc.?"

[1]) Nicht übel bemerkt Kahlert l. c. S. 40: „Unter der Finsterniß scheint er die gesetzliche Nothwendigkeit, wonach alles Materielle sich bewegt, entfaltet und vergeht, zu verstehn, da deren unablässige Wahrnehmung uns das Licht der darüber waltenden Freiheit verhülle".

Der Mensch vereinigt die übrige Creatur in sich.

Der Mensch ist alle Ding ꝛc. I. 140.

Dazu Schrift- und Väterlehre: „Prediget das Evangelium aller Creatur!" Marc. 16. 15. — Gregor in der 29. Hom.: Omnis creaturae nomine signatur homo. Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur Evangelium, cum soli homini praedicatur. —

Der Mensch ist höher als die Engel.

Ein Engel sein ist viel, noch mehr ein Mensch auf Erden. III. 106.

Den Engeln geht es wohl, noch besser uns auf Erden,
Denn keiner ihr's Geschlechts kann Gott's Gemahlin werden. III. 120.

Weil mein Erlöser hat die Engel überstiegen,
So kann, wo ich nur will, auch ich sie überfliegen. II. 23.

Fragst du, was Menschheit sei? Ich sage dir bereit:
Es ist mit einem Wort die Ueber-Engelheit. II. 44.

Bin ich nicht adelig? Die Engel dienen mir. . V. 139.

Schriftlehre: „Sind sie nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Erbschaft des Heiles erlangen sollen?" Hebr. 1. 14. — „Komme vom Libanon, meine Braut!" Hohes Lied 4. 8; (welche Worte auch auf die einzelne menschliche Seele angewendet werden dürfen.)

Väterlehre: Sermo 1. S. Leonis de Ascens. Domini: Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis super omnium creaturarum coelestium dignitatem humani generis natura conscenderet supergressura angelicos ordines et ultra archangelorum altitudines elevanda.

Der Mensch ist vom Teufel verführt worden und durch die Sünde von seiner ursprünglichen Höhe herabgefallen.

Mit List hat uns der Feind gefället und betriegt. IV. 113.

Ich war ein englisch Bild [1]), nun bin ich gleich den Thieren,
Ich schwebt' im Paradeis in lauter Fröhlichkeit,
Nun sitz' ich auf der Erd' in lauter Angst und Leid. VI. 3 Zl. 1—3.

---

[1]) d. h. hier nur: ich war einst engelrein.

Gott sah mich freundlich an und hieß mich liebes Kind,
Nun schrecket mich sein Zorn und stößt mich weg die Sünd' . .
ibid. Zl. 9—10.

Schriftlehre. Dieselbe ist im 1. Buche Mosis, wie Jeder weiß, der Darstellung des Angelus entsprechend, enthalten.

Gott ist aus Liebe zu uns Mensch geworden,

a. um uns von der Sünde und dem ewigen Tode zu erlösen, mit Gott zu versöhnen und uns von der Macht des Teufels zu befreien.

Der ungeword'ne Gott wird mitten in der Zeit,
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit. IV. 1.

Das unerschaff'ne Licht wird ein erschaff'nes Wesen,
Daß sein Geschöpfe nur durch selbes kann genesen. IV. 2.

Merk', in der stillen Nacht wird Gott, ein Kind, geboren
Und wiederum ersetzt, was Adam hat verloren. III. 8.

Die Sünder liegen krank, ihr Arzt ist Jesus Christ,
Am Liebsten hilft er dir, wo du der größte bist. V. 163.

Die Ankunft hilft doch viel: Weil Christus g'nug gethan,
So sieht Gott sein Verdienst und Adel in uns an. IV. 228.

Weg mit dem Schattenstuhl [1]): Der eingebor'ne Sohn
Ist nun in mir das selbst und mein Versöhnungsthron. II. 185.

Mensch, wenn du durch das Blut des Lammes bist genesen,
So bist du ewiglich kein böser Mensch gewesen. II. 166.

Die Menschen, die in Gott mit Christo sind verschlungen,
Sind durch's Gericht und Tod ganz selig durchgedrungen. II. 177.

Hl. Seelenlust I. 25, Strophe 2:

Es will uns reißen aus dem Spott,
Aus aller Krankheit, Angst und Noth,
Erretten von dem ew'gen Tod,
Versöhnen mit dem höchsten Gott.

---

[1]) D. i. der Stuhl des Moses, dessen Gesetz nach Gal. 3. 21 nicht gerecht machen konnte u. nach Hebr. 10. 1. nur den Schatten der künftigen Güter besaß.

Hl. Seelenlust I. 35, Strophe 2:

Jesus ist das Heil der Welt
Und ein' Arznei für die Sünden,
Jesus ist ein starker Held
Unsern Feind zu überwinden.
Wo nur Jesus wird gehört
Ist der Teufel schon gestört.

Ibid. III. 65: Nun ist dem Feind zerstöret seine Macht ꝛc.

" III. 66: Triumph! Triumph! schrei' alle Welt,
Denn Jesus hat den Feind gefällt.

Schriftlehre. Die Lehre der hl. Schrift hierüber ist hinreichend bekannt. Sie lautet, um es kurz zu erwähnen: „Und das Wort ist Fleisch geworden" ꝛc." Joh. 1. 14. „Er hat uns geliebt und gewaschen von unseren Sünden mit seinem Blute". Off. 1. 5. „Durch seine Wunden seid ihr geheilt worden." 1. Petr. 2. 24. Vgl. noch: 1. Joh. 1. 7 u. 2. 2. Hebr. 9. 12. — Dann: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden". Joh. 12. 31. „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel"? 1. Cor. 15. 55. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet". Joh. 3. 18.

b. um uns unserem ursprünglichen Endziele zuzuführen, d. i. der Vergottung.

Wißt, Gott wird mir ein Kind, liegt in der Jungfrau Schooß,
Daß ich ihm werde Gott . . . III. 16.

Dieser Ausdruck, so befremdlich er Manchem klingen mag, ist durch den Sprachgebrauch der Bibel und der Väter vollkommen gerechtfertigt.

Schriftlehre. „Er hat uns durch ihn die großen und kostbaren Verheißungen geschenkt, damit ihr dadurch göttlicher Natur theilhaftig werdet". 2. Petr. 1. 4. „Die er vorher erkannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes. Röm. 8. 29.

Väterlehre: „Iren. adv. haer. lib. V. Vorwort ganz am Schluß: „Welcher (Jesus Christus) wegen seiner unermeßlichen Liebe geworden ist, was wir sind, um uns zu dem zu vollenden, was er selber ist". Tertullian adv. Herm. 5 sagt: „Wir werden Götter sein, wenn wir verdient haben werden, diejenigen zu sein, von welchen er verkündet hat: Ich habe gesagt: ihr seid Götter und Gott stand in der Versammlung der Götter; Ps. 82. 6 u. 81. 1". — Athanasius c. Arian. or. 3. n. 49: „Deshalb ist das Wort Fleisch geworden,

um das Menschengeschlecht zu erlösen und zu heiligen und zu vergötten". — Kirchengebet bei der hl. Messe: Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti: da nobis per hujus aquae et vini mysterium ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus etc.

III. Die Vergottung des Menschen.

A. Bestimmung derselben an sich.

1. Die Vergottung beruht auf der Gnade Gottes in Christo.

Aus Liebe wird Gott ich, ich aus Genaden er rc. V. 269.

Ich weiß kein Mittel nicht als meinen Jesum Christ,
Sein Blut, das ist's, in dem sich Gott in mich ergießt. II. 167.

Hl. Seelenlust XXXIX. 3:

O allersüßeste Seelen-Brunst — durchglüh mich ganz
Und überform' mich aus Gnad' und Gunst — In deinen Glanz.

Schriftlehre: „Der uns errettet und berufen hat . . gemäß der Gnade, die uns in Christo Jesu gegeben worden". 2. Tim. 1. 9.

Väterlehre: Cyrill v. Alex. dial. de Trin. l. 4. p. 644: Si ergo nos per gratiam dii et filii sumus, erit verbum Dei, cujus gratia Dii et filii Dei facti sumus, reipsa vere Filius Dei". — August. Enarr. in Ps. 49. n. 2: Manifestum est, quia homines dixit deos (Ps. 81. 6) ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim deificat, qui per se ipsum, non alterius participatione Deus est . . Si filii Dei facti sumus, et Dii facti sumus, sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. — Thom. Aq. sagt umgekehrt: Donum gratiae nihil aliud est, quam quaedam participatio divinae naturae. II. 1. q. 112. a. 1. — Cat. Rom. P. I. c. 9. q. 6: „sie (die Gnade) verbindet unseren Geist . . mit Gott, woher es kommt, daß wir . . der göttlichen Natur theilhaftig geworden sind".

2. Die Vergottung ist ersichtlich aus der geheimnißvollen Gliedschaft des Leibes Christi.

Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein:
Wie soll ich denn mit ihm nicht ganz durchgöttet sein! I. 216.

Hast du nicht Leib und Seel' und Geist mit Gott gemein,
Wie kannst du denn ein Glied im Leibe Jesu sein? II. 121.

Schriftlehre. „So sind wir, die Vielen, ein Leib in Christo." Röm. 12. 5. „Weil wir Glieder sind seines Leibes, aus seinem Fleische und aus seinem Gebeine". Eph. 5. 30. — „Wenn aber Jemand Christi Geist nicht hat, so gehört er ihm auch nicht". Röm. 8. 9.

---

3. Die Vergottung geschieht durch besondere Einkehr Gottes im Menschen.

Was ist Gott's Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergießen. . II. 132.

Gott gleicht sich einem Brunn'; er fleußt ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf . . . V. 215.

Schriftlehre. „Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen". Joh. 14. 23. — „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt"? 1. Cor. 3. 16. — „Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten auferweckt hat, in euch wohnt ꝛc." Röm. 8. 11. — „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist". Röm. 5. 5.

Väterlehre. Cyrill v. Alex. Comment. in Ev. Joh. Prolog.: Divinam participamus naturam, . . quia Deum inhabitantem possidemus. — Hymnus in Brev. ad Tert.: Nunc sancte nobis Spiritus — Unum Patri cum Filio — Dignare promptus ingeri — Nostro refusus pectori, worin nicht um Einflößung des Geistes im Sinne einer bloßen Denkungsart, sondern um Einkehr jenes hl. Geistes, der als dritte Person in Gott mit dem Vater und dem Sohne eins ist, gebeten wird. —

---

4. Die Vergottung steht in innigster Wechselbeziehung mit der Kindschaft Gottes.

Mensch, werd' aus Gott gebor'n: bei seiner Gottheit Thron
Steht Niemand anders als der eingebor'ne Sohn. I. 135.

Sag', wie ich möge sein des Vaters liebstes Kind?
Wenn er sich selbst und all's und Gottheit in dir find't I. 251.

Ist Gottes Gottheit mir nicht inniglich gemein,
Wie kann ich denn sein Kind und er mein Vater sein? I. 252.

Der wahre Gottessohn ist Christus nur allein,
Doch muß ein jeder Christ derselbe Christus sein. V. 9[1]).

[1]) Dieser Spruch ist nicht, wie Kern tadelnd bemerkt, auf Christi ewige Gottheit zu beziehen, sondern nur auf seine Menschheit.

Schriftlehre. „Ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft". Röm. 8. 15. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und es sind". 1. Joh. 3. 1.

Väterlehre. Irenäus adv. haer. lib. IV. cap. 1. n. 1: „Es ist sicher und feststehend, daß kein Anderer Gott und Herr vom hl. Geiste genannt wird, als der, welcher der Herr von Allem ist, Gott mit seinem (ewigen) Worte, und diejenigen, welche den Geist der Kindschaft empfangen haben". — Cyprian de idol. van. c. 11: Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo posset esse, quod Christus est. — Näheres siehe bei Scheeben, Handb. d. kath. Dogm. II. Bd., 1. Abth., S. 359 ff., wo er u. A. sagt: „Die griechisch-patristische Auffassung betrachtet die Einwohnung des hl. Geistes geradezu als das wichtigste constitutive Moment der Kindschaft Gottes" und etwas weiter: „Die Kindschaft besteht in einer substantiellen Verwandtschaft mit Gott, in einer substantiellen Aehnlichkeit mit Gott und in einer substantiellen Hineinbildung des natürlichen Sohnes Gottes in die Creatur und der Creatur in ihn".

---

5. Aus diesem Grunde ist sie einem geistigen Adel zu vergleichen.

Des Weisen Adel ist ein göttliches Gemüthe,
Sein tugendhafter Lauf, sein christliches Geblüte. VI. 231.

Des Weisen Ahnen sind Gott Vater, Sohn und Geist,
Von denen schreibt er sich, wenn er sein' Ankunft preist. VI. 232.

Aus Gott bin ich gebor'n, erzeugt in seinem Sohn,
Geheiliget im Geist, dies ist mein' Adelskron'. VI. 233.

Schriftlehre. „Ihr seid eine königliche Priesterschaft." 1. Petr. 2. 9.

Kirchengebet (nach Ps. 8. 6.): Gloria et honore coronasti eum.

Scheeben l. c. II. 1. S. 341: „[Damit sie (die Heilsacte) des Sohnes nicht blos irgendwie würdig, sondern vollkommen würdig seien,] ist nothwendig, daß die Creatur von Gott in einen höheren Stand oder Rang, in eine übernatürliche Stellung oder Würde, einen göttlichen Adelstand versetzt werde, [vermöge dessen das ewige Leben als ihre standesmäßige Bestimmung oder als Erbgut ihr gebührt.]" — S. auch S. 345.

---

6. Die Vergottung oder Kindschaft Gottes ist eine Neuschaffung.

Gott ist so nah' bei dir mit seiner Gnad' und Güte,
Er schwebt dir wesentlich im Herzen und Gemüthe. V. 66.

Hat deine Neugeburt mit Wesen nichts gemein,
Wie kann sie ein Geschöpf in Christo Jesu sein? II. 107.

Ach, Bruder, werde doch! was bleibst du Dunst und Schein?
Wir müssen wesentlich ein Neues worden sein. II. 192.

Der Zufall muß hinweg und aller falscher Schein,
Du mußt ganz wesentlich und ungefärbet sein. I. 274.

Dann wird das Blei zu Gold, dann fällt der Zufall hin,
Wenn ich mit Gott durch Gott in Gott verwandelt bin. I. 102.

Schriftlehre. „In Christo Jesu ist weder Beschneidung etwas noch Unbeschnittenheit, sondern ein neues Geschöpf." Gal. 6. 15. — „Wenn Jemand in Christo ist, so ist er ein neues Geschöpf." 2. Cor. 5. 17.

Kirchengebet. Emitte spiritum tuum et creabuntur.

---

7. Sie ist umgekehrt auch eine Gebärung.

Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären,
Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren. I. 23.

Das liebste Werk, das Gott so inniglich liegt an,
Ist, daß er seinen Sohn in dir gebären kann. IV. 194.

Maria die gebärt den Sohn Gott's äußerlich,
Ich inner mir im Geist ꝛc. V. 248.

Die geistliche Geburt, die sich in mir eräugt,
Ist eins mit der, durch die den Sohn Gott Vater zeugt. V. 249 [1]).

Schriftlehre. „Christus lebt in mir." Gal. 2. 20. — Näheres s. bei Scheeben l. c. II. 1. S. 365 ff., wo er u. A. sagt: „Unter dem Gesichtspunkte der Einsenkung des semen divinum in ein bereits vorhandenes Wesen hat die Gemeinschaft zwischen Gott und der Creatur Analogie mit derjenigen Einheit, welche bei der materiellen geschlechtlichen Zeugung entsteht . ., indem der Apostel 1. Cor. 6. 16, 17 ausdrücklich erklärt, durch die κόλλησις der Creatur mit Gott werde die Creatur ebenso wahrhaft ein Geist, wie adhaerens meretrici

---

[1]) d. h. immer nur durch Theilnahme.

unum corpus efficitur. Vermöge [dessen] . . hat die Gemeinschaft Gottes mit der begnadigten Seele die ganze Realität und volle Bedeutung eines matrimonium consummatum etc." Das Gebären des Sohnes ergiebt sich hiernach alsbann von selbst [1]). —

8. Derselbe Vorgang wird auch Vermählung genannt und ist nach Angelus schon ein höheres Stadium der Gottinnigkeit.

Kind, werde Gottes Braut, entbeuth dich ihm allein,
Du wirst sein's Herzens Schatz und er dein Liebster sein. II. 108.

Sag, was du willst! die Braut ist doch das liebste Kind,
Das man in Gottes Schooß und seinen Armen find't. II. 10.

Die Braut ist meine Seel', der Bräut'gam Gottes Sohn,
Der Priester Gottes Geist. Und seiner Gottheit Thron
Ist der Vermählungsort ꝛc. III. 78.

Wer meiner Seele will den größten Titel geben,
Der nenn' sie Gottes Braut, sein Herze, Schatz und Leben. III. 82.

Was Freude muß doch sein, wenn Gott ihm [2]) seine Braut
In seinem ew'gen Wort durch seinen Geist vertraut! I. 183.

Hl. Seelenlust Nr. 38, Str. 6: „Laß mich, Liebster, ewig sein deine nächste Dienerin, deine Braut und Königin!

Schriftlehre. „Komme vom Libanon, meine Braut!" Hohes Lied 4. 8. — „Siehe, der Bräutigam kommt!" Matth. 25. 6. — „Ich habe euch verlobt einem Manne, als keusche Jungfrau euch darzustellen Christo." 2. Cor. 11. 2.

9. Die Vergottung ist identisch mit der Heiligung.

Der Heil'ge steiget auf und wird ein Gott in Gott ꝛc. VI. 29.

. . Der gerechte Mensch glänzt wie der Sonnenschein . . II. 124.

Schriftlehre. Ziehet den neuen Menschen an, welcher nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit!" Eph. 4. 23. — Scheeben l. c. II. 1. S. 376: „Das Göttlich-sein besteht . . auch in einer geheimnißvollen Ausschmückung der Creatur . . Das

[1]) Hiermit ist zugleich die Frage des Angelus beantwortet:
Ich bin Gott's Kind und Sohn, er wieder ist mein Kind:
Wie gehet es doch zu, daß Beide Beides sind? I. 256.

[2]) d. h. sich selbst.

Wesen und die Bedeutung dieses Moments der Vergöttlichung spricht sich am deutlichsten in dem sachlich mit letzterer gleichbedeutenden Namen der Heiligung aus."

10. Hiermit ist zugleich die Reinigung von Sünden, wie vorausgesetzt, so auch bewirkt.

Rechtschaff'ne Heiligkeit ist . . durchaus polirt und rein. II. 211.

Wer für der Majestät will unerschrocken steh'n,
Der muß gewaschen sein . . . V. 169.

Das Hochzeitskleid ist Gott und seines Geistes Liebe,
Zeuch's an, so weicht von dir, was deinen Geist macht trübe. I. 262.

Schriftlehre. „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt rc." 1. Cor. 6. 11. — „Damit er (Christus) die Kirche sich darstelle als hochherrliche, die nicht Makel hat oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig und untadelig sei". Eph. 5. 27. [Was hier als Zweck von der Kirche im Ganzen gilt, das muß auch von jedem einzelnen Gliede gelten, weil der Gesammtzweck nur dann vollkommen erfüllt werden kann, wenn der Einzelzweck vorher erfüllt wird.]

Kirchengebet bei der hl. Taufe: Empfange das weiße Kleid und bringe es unbefleckt vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesu Christi, damit du das ewige Leben habest! — Dasselbe wird hinwiederum ein Hochzeitskleid genannt bei Matth. 22. 12. —

B. Verhältniß der Vergottung zu den Tugenden und guten Werken.

1. Aus der bisher beschriebenen Vereinigung mit Gott (Vergottung) entspringen die Tugenden und guten Werke.

Bist du aus Gott gebor'n, so blühet Gott in dir
Und seine Gottheit ist dein Saft und deine Zier. I. 81.

Die Gottheit ist mein Saft: was aus mir grünt und blüht,
Das ist sein heil'ger Geist, durch den der Trieb geschieht. I. 90.

Ich bin die Reb' im Sohn, ...
Die Frucht, die aus mir wächst, ist Gott der heil'ge Geist. II. 122.

Des Sünders Seele liegt, des Büßers richt sich auf
Und des Gerechten steht geschickt zum Tugendlauf. V. 325.

Schriftlehre. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht". Joh. 15. 4 u. 5. — „Jeder gute Baum bringt gute Früchte". Matth. 7. 17. — „Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen". ibid. v. 18. —

Kirchenlehre. Das Concil von Trient Sess. VI. cap. 16 lehrt, daß „Christus Jesus selbst, wie das Haupt in die Glieder und wie der Weinstock in die Reben, in die Gerechtfertigten beständig Kraft einfließen läßt, welche Kraft ihren guten Werken immer vorangeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt". – Abelly, **Medulla Theol., Ratisbonae 1839, I. 318** sagt: **Septimus gratiae [habitualis] effectus est dignitas et valor, qui ex ipsa gratia derivatur in actiones bonas.** (Die gr. habit. ist aber die Vergottung.)

---

2. Nur die in dieser Vereinigung verrichteten Werke sind Gott wohlgefällig und wahre Tugenden.

Gott schätzt nicht was du Gut's, nur wie du es gethan:
Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an. V. 37.

Christ, alles, was du thust, das überzeuch mit Gold,
Sonst ist Gott weder dir noch deinen Werken hold. II. 130.

Christ, alles, was du thust, muß dir zu Golde werden,
Wo du's vereinigest mit Christi Thun auf Erden. V. 201.

Ich selbst muß Tugend sein und keinen Zufall wissen,
Wo Tugenden aus mir in Wahrheit sollen fließen. I. 54.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI., cap. 16: „ohne die Kraft Christi könnten die Werke unter keiner Bedingung Gott angenehm und verdienstlich sein".

---

3. Darum sind auch die Tugenden alle unter einander auf das Innigste verbunden.

Die Tugenden sind so verknüpfet und verbunden,
Wer ein' alleine hat, der hat sie alle funden. V. 171.

Schau', alle Tugenden sind Ein' ohn' Unterscheid:
Willst du den Namen hör'n? sie heißt Gerechtigkeit. V. 172.

Schriftlehre. „Die Liebe[1]) ist die Erfüllung des Gesetzes."

---

[1]) Die Liebe ist von der Gerechtigkeit und Gnade nicht zu trennen.

Röm. 13. 10. — Umgekehrt: „Wer das ganze Gesetz beobachtet, jedoch gegen eines sich versündigt, ist schuldig an allen.“ Jac. 2. 10.

---

4. Durch Tugenden und gute Werke wird das Leben in Gott fortwährend erneuert und vermehrt.

Mensch, Gott ist nichts gedient mit Fasten, Beten, Wachen,
Du dienst mehr dir damit, weil's dich kann heilig machen. V. 64[1]).

Mensch, schickst du dich darzu, so zeugt Gott seinen Sohn
All' Augenblick in dir, gleichwie in seinem Thron. V. 251.

Durch Demuth und Kastei'n und durch Almosengeben
Steht auf Geist, Leib und Seel' zu einem neuen Leben. VI. 16.

Schriftlehre. „Der innere Mensch wird erneuert von Tag zu Tag.“ 2. Cor. 4. 16. — Conc. v. Trient Sess. VI. c. 10: „Die . . gerechtfertigt sind, werden, fortschreitend von Tugend zu Tugend, wie der Apostel sagt, von Tag zu Tag erneuert, das ist, indem sie abtödten die Glieder ihres Fleisches und anwenden die Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung, durch die Erfüllung der Gebote Gottes und der Kirche, nehmen sie in der empfangenen Gerechtigkeit zu.“ — Dass. can. 24.

---

5. Daher giebt es in der Gottesgemeinschaft verschiedene Stufen.

Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl;
Wer weiter kommt, verwird und weiß nichts mehr von Zahl. II. 255.

Den Himmel wünsch' ich mir, lieb' aber auch die Erden,
Denn auf derselbigen kann ich Gott näher werden. IV. 97.

Der Tod ist mein Gewinn, Verlust das lange Leben,
Und dennoch dank' ich Gott, daß er mir dies gegeben.
Ich wachs' und nehme zu, so lang' ich hier noch bin,
Darum ist auch gar wohl das Leben ein Gewinn. IV. 132.

Schriftlehre. „Knecht Christi.“ 1. Cor. 7. 22. — „Knechte Gottes geworden.“ Röm. 6. 22. — „Ich werde euch nicht mehr Knechte nennen, — sondern Freunde habe ich euch genannt.“ Joh. 15. 14 u. 15. — „Nicht mehr Knecht, sondern Sohn“. Gal. 4. 7. — „Komme vom Libanon, meine Braut!“ Hohes Lied 4. 8. — „Gekommen ist die Hochzeit des Lammes und seine Gemahlin hat sich bereitet.“ Off. 19. 7.

---

[1]) d. h. zur vollendeten Heiligkeit führen.

6. Die Werke im Zustande der Ungerechtigkeit nützen Nichts.

Mensch, speise, wen du willst, zeuch Tausend Arme an,
So du ein Sünder bist, du hast nicht wol gethan. V. 168.

Mensch, des Gerechten Schlaf ist mehr bei Gott geacht't,
Als was der Sünder bet't und singt die ganze Nacht. V. 333.

Schriftlehre. „Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, . . hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir Nichts." 1. Cor. 13. 3.

---

7. Demnach sind die Werke als solche alle Gott gleich.

Gott sind die Werke gleich; der Heil'ge, wenn er trinkt,
Gefället ihm so wol, als wenn er bet't und singt. V. 170.

Schriftlehre. „Alles wirket mit zum Guten denen, die als Heilige berufen sind." Röm. 8. 28. — „Wer ißt, ißt für den Herrn, denn er danksaget Gott." Röm. 14. 6. — „Ihr möget essen oder trinken, thuet Alles zur Ehre Gottes!" 1. Cor. 10. 31.

C. Verhältniß der Vergottung zur Seligkeit.

1. Die Vergottung ist bedingt durch die Berufung zum übernatürlichen Ziele der ewigen Seligkeit.

Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht,
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht. I. 72.

Weil ich das wahre Licht, so wie es ist, soll seh'n,
So muß ich's selber sein, sonst kann es nicht gescheh'n. II. 46.

Schriftlehre. „Der in einem unzugänglichen Lichte wohnt." 1. Tim. 6. 16. — „Der aus Finsterniß euch berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte." 1. Petr. 2. 9. — „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen." Ps. 35. 10.

---

2. Die Vergottung als Heiligung verhält sich zur ewigen Seligkeit, wie der Anfang zum Endziel.

Im Himmel ist der Tag, im Abgrund ist die Nacht,
Hier ist die Dämmerung; wohl dem, der's recht betracht. IV. 92.

Der Seelen Morgenröth' ist Gott in dieser Zeit,
Ihr Mittag wird er sein im Stand' der Herrlichkeit. IV. 180.

Glückselig ist, wer steht auf der Beschauer Bahn,
Er fähet schon allhier das ew'ge Leben an. VI. 247.

Schriftlehre. „Ihr habt zu eurer Frucht die Heiligung und als Ende das ewige Leben.“ Röm. 6. 22.

Thom. Aq. S. Th. II. 2. q. 24. a. 3 ad 2: Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.

Kirchengebete. In der Secreta der Orationes div. wird Gott genannt: gratiam tribuens in praesenti et gloriam in futuro. — In der Praep. ad Miss. heißt es (nach Ps. 83. 12): gratiam et gloriam dabit Dominus.

---

3. Umgekehrt ist auch die ewige Seligkeit bedingt durch die Vergottung (Neugeburt, Heiligung).

Werd' Gott, willst du zu Gott! Gott macht sich nicht gemein,
Wer nicht mit ihm will Gott und das, was er ist, sein. VI. 128.

. . Bei Gotte werden nur die Götter angenommen. VI. 137.

. . . . du mußt so sein
Für Gottes Angesicht, als Christi Seele, sein. II. 256 [1]).

. . . Willst du in' Himmel kommen,
Muß Gottes Wesenheit in dir sein angeglommen. II. 125.

Wird Christus tausend mal zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir: du bleibst doch ewiglich verloren. I. 61.

Der Punkt der Seligkeit besteht in dem allein,
Daß man muß wesentlich aus Gott geboren sein. IV. 205.

Du willst kein Heil'ger sein, gleichwohl in Himmel kommen?
O Narr! es werden nur die Heil'gen angenommen. VI. 137.

Schriftlehre. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren ist von Neuem, kann er das Reich Gottes nicht schauen“. Joh. 3. 3. — „Freund, wie bist du da hereingekommen, da du kein hochzeitliches Kleid anhast?“ Matth. 22. 12. — „Gehet der Heiligung nach, ohne welche Niemand Gott schauen wird“. Hebr. 12. 14.

---

4. Die Seligkeit wird ebenso auch durch die (aus der Vergottung, Heiligung ꝛc. entspringenden) Tugenden und guten Werke bedingt.

Tod ist der Sünden Sold, Gott ist der Tugend Lohn,
Erwirbst du diesen nicht, so trägst du den davon. II. 29.

[1]) d. h. mit der Gottheit vereint.

. . . . bringst (du) keine Frucht,
So wirst du kräftiger, als jener Baum, verflucht. II. 75.

Ach, Jungfrau, schmücke dich, laß deine Lampe brennen,
Sonst wird der Bräutigam dich nicht für Braut erkennen. III. 142.

Drei Werke muß man thun, wenn man für Gott will treten,
Er fordert sonst auch nichts als Wachen, Fasten, Beten. II. 220 [1]).

In der Sinnl. Beschreibung vom jüngsten Gerichte Strophe 53 ff. wird für die Unterlassung der guten Werke die ewige Strafe und in der Beschreibung der ewigen Freuden Str. 147 ff. für die Vollbringung des Guten die ewige Freude angekündigt.

Schriftlehre. „Jeder Baum, der nicht gute Frucht hervorbringt, wird ausgehauen und in's Feuer geworfen werden". Matth. 7. 19. — „Wir sind geschaffen in Christo Jesu auf gute Werke hin, welche Gott vorausbereitet hat, daß wir in denselben wandeln". Eph. 2. 10. — Vgl. auch noch Matth. 21. 19 u. Matth. 25. 12.

---

5. Die Seligkeit wird auch durch Wachsthum und Fortschreiten bedingt.

Christ, es ist nicht genug, daß ich in Gott nur bin,
Ich muß auch Gottessaft zum Wachsen in mich zieh'n. II. 74.

Wer in den Wegen Gott's gedächte still zu steh'n,
Der würde hinter sich und in's Verderben geh'n. I. 302.

Freund, so du etwas bist, so bleib doch ja nicht steh'n,
Man muß aus einem Licht fort in das and're geh'n. III. 231.

Wenn du aus Sodom gehst und dem Gericht entfliehst,
So steht dein Heil darauf, daß du nicht rückwärts siehst. V. 255.

Ja, Bruder, geh' doch fort! was bleibst du stille steh'n?
Steh'n auf dem Wege Gott's heißt man zurücke geh'n. VI. 70.

Schriftlehre. „Die Wahrheit aber vollbringend in Liebe mögen wir wachsen in ihm". Eph. 4. 15. — „Wachset aber in der Gnade!" 2. Petr. 3. 18. — „Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und sich nach rückwärts umschaut, ist geeignet für das Reich Gottes". Luc. 9. 62. — „Wer gerecht ist, werde annoch gerechtfertigt". Offenb. 22. 11. — „Seid vollkommen!" 2. Cor. 13. 11.

---

[1]) Dem widerspricht nicht V. 64: Mensch, Gott ist nichts gedient mit Fasten, Beten, Wachen, — denn durch die folgende Zeile: Du dienst mehr dir damit, weil's dich kann heilig machen, — ist ja dessen Werth für die Heiligkeit anerkannt.

6. Daher giebt es auch verschiedene Stufen der Seligkeit.

Es sind viel Wohnungen und auch viel Seligkeiten &c. V. 187.

Je unbefleckter und mehr rein
Du wirst hier einhergehen,
Je näher wirst du Gotte sein.
Sinnl. Beschr. IV. 102.

Schriftlehre. „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen". Joh. 14. 2. — Hi sequuntur Agnum, quocunque ierit. Off. 14. 4.

D. Die bewirkenden Ursachen der Vergottung etc.

1. Die Vergottung geht nicht vom Menschen aus.

Gott ist ein laut'rer Blitz und auch ein dunkles Nicht,
Das keine Creatur beschaut mit ihrem Licht. II. 146.

Mensch, weil es nicht im Woll'n und eig'nen Laufen liegt &c. II. 193.

Schriftlehre. „Der sinnliche Mensch vernimmt nicht, was des Geistes Gottes ist". 1. Cor. 2. 14. — „Den Vater kennt Niemand als der Sohn &c." Matth. 11. 27. — „Nicht auf's Wollen und nicht auf's Laufen kommt es an". Röm. 9. 16. — „Niemand kann zu mir kommen". Joh. 6. 44.

2. Die Vergottung ist das Werk Gottes.

Berührt dich Gottes Geist mit seiner Wesenheit,
So wird in dir gebor'n das Kind der Ewigkeit. II. 103.

Wenn dich nach Gott verlangt und wünschst sein Kind zu sein,
Ist er schon vor in dir und gibt dir solches ein. V. 283.

Des Morgens geht Gott aus . . V. 28.

Schriftlehre. „Siehe, ich stehe an der Thür und klopfe an". Off. 3. 20. — „Der Geist weht, wo er will . . so ist ein Jeder, der aus dem Geiste geboren ist". Joh. 3. 8. — „Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am frühesten Morgen ausging". Matth. 20. 1.

Kirchenlehre. Das Concil v. Trient lehrt Sess. VI., cp. 5, daß „Gott das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des hl. Geistes berührt", wenn er gerechtfertigt werden soll.

Kirchengebet (wie oben). Emitte spiritum tuum et creabuntur.

3. Der Mensch muß aber mit seinem Willen dabei mitwirken.

Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
Kann nicht ohn' meinen Will'n die Neugeburt ausrichten. III. 79.

Es ist zwar wahr, daß Gott dich selig machen will,
Glaubst du, er will's ohn' dich, so glaubest du zuviel. IV. 209.

Zwei müssen es vollzieh'n: ich kann's nicht ohne Gott
Und Gott nicht ohne mich, daß ich entgeh' dem Tod. V. 48.

Von Gott wird Gott gebor'n; soll er dich denn gebär'n,
So mußt du ihm zuvor den Will'n dazu gewähr'n. VI. 129.

Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen,
So du dich nur dazu willst schicken und bequemen. I. 20.

Gott giebet Niemand nichts, er stehet allen frei,
Daß er, wo du nur ihn so willst, ganz deine sei. I. 21.

Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual,
Was du erkiest und willst, das hast du überall. I. 145.

Mensch, alles, was du willst, ist schon zuvor in dir,
Es lieget nur an dem, daß du's nicht wirkst herfür. IV. 183.

Der Will' macht dich verlor'n, der Will' macht dich gefunden,
Der Will' der macht dich frei, gefesselt und gebunden. VI. 82.

Mensch, du kannst dich mit Gott viel leichter eines seh'n,
Als man ein Aug' aufthut: will' nur, so ist's gescheh'n. VI. 175.

Schriftlehre. „Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden". Sir. 15. 18. — „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, wollet eure Herzen nicht verhärten!" Ps. 94. 8. — „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden". Joh. 1. 12. — „Wir ermahnen euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget". 2. Cor. 6. 11. — „Wenn Jemand meine Stimme hört und mir die Thür öffnet, zu dem will ich eingehen". Off. 3. 20.

Väterlehre. August. de pecc. et remiss. l. 2. c. 5: „Gott wirkt unser Heil in uns nicht, als ob wir leblose Steine oder solche Gegenstände wären, denen die Natur keine Vernunft und keinen freien Willen eingeschaffen hat". — Ders. Serm. 15 de verb. Apost. c. 11: „Der dich erschaffen hat ohne dich, rechtfertigt dich nicht ohne dich.

Er schuf dich, ohne daß du es wußtest, er rechtfertigt dich nur, wenn du es willst. (Fecit nescientem, justificat volentem.)"

Kirchenlehre. Das Conc. v. Trient lehrt Sess. VI. cap. 5, „daß, während Gott das Herz des Menschen durch die Erleuchtung des hl. Geistes berührt, der Mensch in der Aufnahme jener Einhauchung sich nicht gänzlich unthätig verhält, da er sie ja auch von sich weisen kann". — Dasselbe ist im can. 4 und can. 5 ausgesprochen.

---

4. Kein Mensch ist von Gott zum Bösen oder zur Verdammniß prädestinirt, sondern das Böse rührt vom Menschen her.

Gott ist ja nichts als gut: Verdammniß, Tod und Pein
Und was man böse nennt, muß, Mensch, in dir nur sein. I. 129.

Was klagst du über Gott? Du selbst verdammest dich,
Er möcht' es ja nicht thun, das glaube sicherlich. I. 137.

Gott wählt dich, wie du bist: Bös ist bei ihm verloren,
Gut ist von Ewigkeit zum Leben auserkoren. V. 53.

Streb' nach der Bürgerschaft des Himmels hier auf Erden,
So kann er dir darnach dort nicht versaget werden. IV. 73.

Gott läßt dich jederzeit gar gern in Himmel ein,
Es stehet nur bei dir, ob du willst selig sein. V. 57.

Die Sonn' erweicht das Wachs und machet hart den Koth,
So wirkt auch Gott nach dir das Leben und den Tod. V. 58.

Die Sonne muß ihr Licht all'n, die es woll'n gewähr'n,
Der Teufel würd' erleucht't, wollt' er zu Gott sich kehr'n. VI. 40[1]).

Schriftlehre (wie oben): „Vor dem Menschen ist Leben und Tod . ., was ihm gefällt wird ihm gegeben werden". Sir. 15. 18. — „welcher (Gott) will, daß alle Menschen selig werden". 1. Tim. 2. 4. —

Väterlehre. Hieron. in Röm. 9. 18: „Eine ist auch die Wärme der Sonne, aber nach der Wesenheit der ihr ausgesetzten

---

[1]) Wenn Angelus sagt: Gott ist dem Belzebub nah' wie dem Seraphin, V. 72, so heißt das nur: er wohnt in ihm als Ursache der Erhaltung, nicht aber als Ursache der Heiligung. Als letztere kann er nicht in ihm wohnen, weil derselbe bösen Willen hat. Darum fügt er hinzu: Es kehrt nur Belzebub den Rücken gegen ihn! Dementsprechend heißt es oben VI. 40: er würde erleuchtet, wollt' er zu Gott sich kehr'n.

Gegenstände schmilzt sie die einen und die anderen macht sie hart. Das Wachs zerfließt und der Lehm wird hart . . So ist es auch mit der Güte . . Gottes. Hier bringt sie Gefäße der Gnade, dort Gefäße des Zornes hervor". —

Kirchenlehre. Conc. v. Trient, Sess. VI., can. 6: „Wenn Jemand sagt, es liege nicht in der Macht des Menschen, seine Wege böse zu machen, sondern die bösen Werke sowie die guten wirke Gott, nicht durch Zulassung allein, sondern auch im eigentlichen Sinne und durch sich, so zwar, daß sein eigenes Werk nicht minder der Verrath des Judas als die Berufung des Paulus sei, der sei ausgeschlossen". — Dass. can. 17.

Die Worte: „Ich werde den Pharao verhärten", 2. Mos. 4. 21. bedeuten nur: Ich werde wirken, wie ich beständig wirke, aber Pharao wird mir widerstreben und dadurch immer mehr verhärtet werden, was ich euch hiermit voraussage. — Dasselbe bedeuten die Worte: „Er verhärtet, wen er will", Röm. 9. 18, nämlich: er wirkt, weil er beständig wirkt und beständig wirken will, aber das Resultat ist leider vielfach Verhärtung. Diese Fassung ist in derselben Weise zulässig, wie man auch im gewöhnlichen Leben sagt: Ich werde mir an diesem Menschen nichts Gutes erziehen, — ohne daß man dieses Resultat beabsichtigt, vielmehr es beklagt, und ohne daß man darum die erziehliche Einwirkung einstellt.

Die Prädestination widerspricht den in der hl. Schrift enthaltenen Versicherungen der Liebe Gottes gegen Alles was er erschaffen, desgleichen seiner Heiligkeit und ebenso den Aufforderungen Gottes an die Menschen zur Bekehrung.

---

5. Andrerseits hat der Mensch bezüglich der Erlangung des Heiles keine absolute Gewißheit.

Man wirft das Waizenkorn auf Hoffnung in die Erden,
So muß das Himmelreich auch uns gestreuet werden. III. 197.

Laß dir vom Himmelreich nicht gar so sicher träumen,
Du siehst wohl, daß es auch die Jungfern selbst versäumen. IV. 74.

. . . in seiner Sicherheit
Hat mancher gar verlor'n das Schloß der Ewigkeit. VI. 201.

Schriftlehre. „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern!" Phil. 2. 12.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI, cap. 12: „Auch

soll Niemand, solange man in dieser Sterblichkeit lebt, . . so weit gehen, daß er bestimmt annimmt, er sei auf alle Fälle in der Zahl der Vorherbestimmten". — Dass. can. 15.

6. Wie die Vergottung, so sind auch die Tugenden und guten Werke das Werk Gottes.

Nahst du dich wiederum zu mir, als deiner Erden,
So wird mein Herze bald zum schönsten Frühling[1]) werden. IV. 17.

Weil Gottes Kinder nicht das eig'ne Laufen lieben,
So werden sie von ihm und seinem Geist getrieben[2]). I. 301.

Gott thut im Heil'gen selbst all's, was der Heil'ge thut;
Gott geht, steht, liegt, schläft, wacht, ißt, trinkt, hat guten Muth. V. 174.

Gott ist nur alles gar, er stimmt die Saiten an,
Er singt und spielt in uns: wie hast denn du's gethan? III. 215.

Gott ist ein Organist, wir sind das Orgelwerk,
Sein Geist bläst jedem ein und gibt zum Ton die Stärk'. V. 342.

Schriftlehre. „Die vom Geiste Gottes getrieben werden", Röm. 8. 14. — Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen wirket". Phil. 2. 13.

7. Deshalb darf sich auch Niemand ob seiner Werke rühmen.

Herr, nimm die Krone hin, ich weiß ja nichts von Mein:
Wie kann sie denn mit Recht mein und nicht deine sein! II. 197.

Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein,
Als das verhaßte Wort: — merk's wohl! — das Mein und Dein. V. 237.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI. cap. 16: „Es sei fern, daß ein Christenmensch entweder auf sich selbst vertraue oder sich bei sich selbst rühme und nicht im Herrn, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er ihre Verdienste sein lassen will, was seine Gaben sind."

8. Der Mensch wirkt aber bei der Pflege der Tugend 2c. freithätig mit.

Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen. I. 100.

1) Also Tugendblüthen hervorbringen. 2) Nämlich zum Tugendlauf.

Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt,
Wird wiederum von mir getragen und gehegt. I. 139.

Schriftlehre. „Lasset uns das Gute wirken!“ Gal. 6. 10. — „Er wird einem Jeden vergelten nach seinen Werken,“ Röm. 2. 6. — Die Werke werden hier so bezeichnet, als ob sie die unsrigen wären. Also findet eine Mitwirkung statt.

---

9. Das Wachsthum ist ebenfalls das Werk Gottes.

Daß Gott allmächtig sei, das glaubet jener nicht,
Der mir Vollkommenheit, wie Gott begehrt, abspricht. I. 197 [1]).

Die Allmacht zeucht mich auf . . V. 328.

Schriftlehre. „Gott hat das Wachsthum gegeben.“ 1. Cor. 3. 6. Kirchengebet in Dom. 13. post Pent.: „Gieb uns, o Herr, Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe!“

---

10. Der Mensch muß aber auch bei jeglichem Wachsthum fortwährend mitwirken.

Kind, wachs' und werde groß! 2c. . VI. 213.

[Eine solche Aufforderung könnte nicht ergehen, wenn keine Mitwirkung stattfände.]

Schriftlehre. „Wachset aber in der Gnade!“ 2. Petr. 3. 18. „Werde stark in der Gnade!“ 2. Tim. 2. 1.

---

11. Die verschiedenartige Mitwirkung bewirkt eine verschiedenartige Vereinigung mit Gott.

So viel die Seel' in Gott, so viel ruht Gott in ihr,
Nichts minder oder mehr, Mensch, glaub' es, wird er dir. I. 167.

Die Heil'gen sind so viel von Gottes Gottheit trunken,
So viel sie sind in ihm verloren und versunken. I. 210.

Nimm, trink' so viel du willst und kannst, es steht dir frei,
Die ganze Gottheit selbst ist deine Gasterei. II. 17.

Mensch, ist's dein Ernst, du kannst ohn' allen falschen Schein
So heilig und gerecht, als Gott dein Schöpfer, sein. II. 210.

Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
Er wird dir, wie du willst, wie nach dem Faß der Wein. V. 26.

---

[1]) d. h. ich kann ganz vollkommen werden, aber nur durch die Macht Gottes, und daran zweifeln wollen, hieße an Gottes Allmacht zweifeln.

Schriftlehre. [Dem vorletzten Spruche entspricht:] „Seid vollkommen, sowie euer himmlischer Vater vollkommen ist!" Matth. 5. 48. — Außerdem gehört hierher: „Esset, Freunde, und trinket und berauschet euch, Geliebteste!" Hohes Lied 5. 1. [d. h. also: An Gottes Freigebigkeit mangelt es nicht, sondern es kommt nur auf das menschliche Verlangen an.] — „Wer hat, dem wird gegeben und er wird Ueberfluß haben." Matth. 13. 12.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI., cap. 7: „Wir empfangen die Gerechtigkeit in uns, ein Jeder nach dem Maße, welches der hl. Geist den Einzelnen zutheilt und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines Jeden". —

---

12. Dementsprechend sind auch die Stufen in der Seligkeit schließlich von dem Grade der Mitwirkung auf Erden abhängig.

Es sind viel Wohnungen und auch viel Seligkeiten,
Ach, thätest du dich doch zu einer recht bereiten! V. 187.

Schriftlehre. „Was der Mensch säet, das wird er auch ernten". Gal. 6. 8. — „Er wird einem Jeden vergelten gemäß seinen Werken". Röm. 2. 6.

---

13. Wegen der Mitwirkung wird die Seligkeit ein Lohn und eine Krone genannt.

Gott muß die Heiligen mit ew'gem Lohn belohnen,
Weil sie ihm, wo er wollt', auch ewig würden frohnen. V. 322.

Hl. Seelenl. Nr. 122, Str. 11:

Es wird so große Seligkeit
Und großer Lohn gegeben.

Ibid. Nr. 147, Str. 4:

Hilf uns selig sterben — Und die Kron' erwerben!

Schriftlehre. „Euer Lohn ist groß im Himmel". Luc. 6. 23. — „Ich will dir die Krone des Lebens geben". Off. 2. 10.

E. Nähere Bestimmung der Mitwirkung.

a. Die Erfordernisse als solche sind:

1. Der Glaube.

Hl. Seelenlust Nr. 202, Str. 3:

Mit dieser Kron' werd' ich umlaubt,
Weil ich der Wahrheit hab' geglaubt.

Schriftlehre. „Wer glaubt [und getauft ist], wird selig werden". Marc. 16. 16.

2. Die Furcht Gottes.

Die Furcht des Herren ist der Weisheit Anbeginn. Cherub. W. III. 184.

Schriftlehre. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit". Sprüchw. 1. 7. — „Die Furcht des Herrn vertreibt die Sünde". Sir. 1. 27.

3. Die Hoffnung.

Hl. Seelenl. Nr. 202, Str. 4:

Mit dieser Krone krönt mich Gott,
Weil ich auf ihn gehofft [1]) in Noth.

Schriftlehre. „Durch die Hoffnung sind wir errettet worden". Röm. 8. 24.

4. Die Liebe.

Hl. Seelenl. Nr. 202, Str. 5:

Denn diese Kron' er mir drum gibt,
Weil ich ihn hab' allhier geliebt.

Schriftlehre. „Wer nicht liebt, der bleibt im Tode." 1. Joh. 3. 14.

5. Die Reue.

Hl. Seelenl. Nr. 126, Str. 8:

Erwirb mir wahre Lieb' und Reu'
Und Buß' ob meinen Sünden,
Auf daß ich möge quitt und frei
Den ew'gen Frieden finden.

Schriftlehre. „Ein reuevolles und gedemüthigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verachten." Ps. 150. 19.

6. Der Vorsatz.

Hl. Seelenl. Nr. 127, Str. 18:

Hinfüro werd' ich nimmermehr
Aus deinen Wegen schreiten,
Ich werde deines Namens Ehr'
Durch alle Welt ausbreiten.

---

[1]) Der Spruch: Die Hoffnung ist ein Seil. Könnt' ein Verdammter hoffen,
Gott zög' ihn aus dem Pfuhl ꝛc. Cherub. W. I. 222.
darf nicht mißbräuchlich auf die Sola-fides-Lehre bezogen werden. Denn es ist darin die Hoffnung nur in ihrer Nothwendigkeit und Kraft, aber keineswegs als alleingenügend gelehrt. Es wird in demselben 1. nur gesagt, was die Hoffnung in sich ist, nämlich eines von den Mitteln, welches zur Rettung beitragen kann. Es wird aber nicht gesagt, wer zu hoffen berechtigt ist. Darauf aber kommt es gerade an. 2. der Spruch will umgekehrt auch von den Verdammten reden und nur sagen: Darin liegt das Traurige ihres Zustandes, daß er hoffnungslos ist, das ist gleichbedeutend mit rettungslos.

Schriftlehre. „Gehe hin und sündige fortan nicht mehr!" Joh. 8. 11.

7. Der neue Gehorsam und die Haltung der Gebote.

Die Braut des ew'gen Gott's kann jede Seele werden,
Wo sie nur seinem Geist sich unterwirft auf Erden. Cherub. W. IV. 40.

Ich danke dir mein Gott, — Für dieses neu' Gebot
Ich will mich auch bemüh'n — Solch's einig zu vollzieh'n.
Hl. Seelenl. Nr. 170. 4 u. 5.

Schriftlehre. „Allen, welche ihm gehorchen, ist er Urheber des ewigen Heiles geworden." Hebr. 5. 9. — „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!" Matth. 19. 17.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI., c. 6: „Sie (die Gottlosen) werden zur Gerechtigkeit zubereitet, indem sie . . den Glauben empfangend freiwillig zu Gott hinbewegt werden . . und indem sie . . von der Furcht . . zur Hoffnung aufgerichtet werden und . . indem sie anfangen, ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben und deshalb von Haß und Abscheu gegen die Sünde bewegt werden, während sie sich vornehmen, [die Taufe[1]) zu empfangen,] ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu beobachten.

Der Glaube allein genügt nicht, sondern es muß noch die Liebe hinzukommen.

Der Glaub' allein ist todt, er kann nicht eher leben,
Bis daß ihm seine Seel', die Liebe, wird gegeben. III. 163.

Der Glaub' ohn' Lieb' allein, wie ich mich wohl besinne,
Ist wie ein hohles Faß, es klingt und hat nichts drinne. V. 108.

In der Sinnl. Beschr., das jüngste Gericht, Strophe 42 wird tadelnd bemerkt:

Bei Vielen war der Glaub' allein
Und doch nur mit dem Munde,
Ihr ganzes Leben war ein Schein,
Kein Wesen in dem Grunde.

Cherub. W.

Die Zuversicht ist gut und das Vertrauen fein,
Doch bist du nicht gerecht, so bringt es dich in Pein. I. 223.

Schriftlehre. „In Christo Jesu gilt der Glaube, der durch die Liebe thätig ist." Gal. 5. 6.

---

[1]) Auf die Sakramente wird weiter unten noch Bezug genommen werden.

Kirchenlehre. Conc. v. Trient Sess. VI. c. 7: „Der Glaube, wenn nicht die Hoffnung und die Liebe zu ihm hinzukommt, vereinigt weder vollkommen mit Christo noch auch macht er zum lebendigen Gliede seines Leibes.“

Die Furcht verhält sich zur Liebe, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen.

Gott fürchten ist sehr gut, doch ist es besser lieben . . II. 1.

Die Knechte fürchten Gott, die Freunde lieben ihn . . III. 152.

Die Furcht des Herren ist der Weisheit Anbeginn,
Ihr End' ist seine Lieb' . . . III. 184.

Wer Gott liebt, schmeckt schon hier sein's Geistes Süßigkeit,
Wer aber ihn nur fürcht't, der ist davon noch weit. IV. 142.

Schriftlehre. „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus“. 1. Joh. 4. 18.

Die beste Mitwirkung ist die Liebe, denn sie vereinigt vollkommen mit Gott.

Christ, so du Jesum liebst und seine Sanftmuth hast,
So findet Gott in dir sein Wohnhaus, Ruh' und Rast. I. 243.

Lieb' ist der Weisen Stein; sie scheidet Gold aus Koth,
Sie machet Nichts zu Ichts und wandelt mich in Gott. I. 244.

Ein einz'ges Wort spricht Gott zu mir, zu dir und allen:
Lieb'! Thun wir dies durch ihn, wir müssen ihm gefallen. II. 228.

Wie du den Flachs und's Werg im Feuer siehst verschwinden,
So brennen auch hinweg durch Liebe deine Sünden. IV. 152.

. . Die Liebe macht's, daß man für heilig wird erkiest. III. 204.

. . Der Heiligkeit Natur ist laut're Lieb, o Christ! V. 225.

Die Schönheit kommt von Lieb', auch Gottes Angesicht
Hat seine Lieblichkeit von ihr, sonst glänzt' es nicht. V. 290.

. . Der Seelen Würdigkeit kommt blos von Liebe her. V. 291.

. . Die Liebe hat Gott selbst zum wesentlichen Lohn. V. 292.

Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein . . V. 306.

. . . Die Lieb' macht Gotte gleich. V. 316.

Der nächste Weg zu Gott ist durch der Liebe Thür . . V. 319.

Die Lieb' ist das Gewicht. Ist's wahr, daß wir Gott lieben,
So werden wir von ihr stets hin zu Gott getrieben. VI. 118.

Das Himmelreich wird leicht erobert und sein Leben;
Belag're Gott mit Lieb', er muß dir's übergeben. III. 58.

Schriftlehre. „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen". Joh. 14. 23. — Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm". 1. Joh. 4. 16.

Väterlehre. August. Conf. lib. 13. cap. 9: Corpus pondere suo nititur ad locum suum . . Ponderibus suis (omnia) aguntur, loca sua petunt . . Pondus meum amor meus, eo feror, quocunque feror. — Ders. tract. 9 in 1. epist. S. Joan.: „Anima nostra foeda est per iniquitatem, amando Deum pulchra efficitur.

Von dem Grade der Liebe sind demnach auch die verschiedenen Stufen in der Gottesgemeinschaft bedingt.

Wer ist der Heiligste? Der mehr verliebet ist . . III. 204.

Mit was macht sich die Braut beim Bräut'gam mehr beliebt?
Mit Liebe, wenn sie sich ihm mehr und mehr ergiebt. IV. 138.

. . Je lauterer du liebst, je heiliger du bist. V. 225.

Das Maß der Seligkeit mißt dir die Liebe ein,
Je voller du von Lieb', je sel'ger wirst du sein. V. 294.

Die Lieb' durchdringet all's, in's innerste Gemach,
Welch's Gott für all'n verschleußt, geht ihm die Liebe nach. VI. 246.

Väterlehre. August. tract. 9 in 1. epist. S. Joan.: Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo. — Ders. de nat. et grat. c. ult.: Caritas inchoata inchoata justitia est; caritas provecta provecta justitia est; caritas magna magna justitia est; caritas perfecta perfecta justitia est. — Bernard. in libr. de modo bene vivendi c. 4: Timor sanctus introducit in mentem hominis perfectam caritatem; perfecta autem caritas perfecta est sanctitas. —

b. Die Erfordernisse als Vorgänge an der Seele und ihren Kräften (zumeist nach bildlicher und mystischer Darstellungsweise) sind:

I.

1. Das geistige Sterben in Christo.

Kein Tod ist seliger, als in dem Herren sterben
Und um das ew'ge Gut mit Leib und Seel' verderben. I. 28.

Ich glaube keinen Tod. Sterb' ich gleich alle Stunden,
So hab' ich jedesmal ein besser Leben funden I. 30.

Wenn du gestorben bist und Gott dein Leben worden,
So trittst du erst recht in der hohen Götter Orden. I. 34.

Wer ist, als wär' er nicht und wär' er nie geworden,
Der ist, o Seligkeit, zu lauter Gotte worden. I. 92.

Des Herren Christi Tod hilft dich nicht, o mein Christ,
Bis auch du selbst für ihn in ihm gestorben bist. II. 257.

Stirb', ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,
Wenn du nun sterben sollst, sonst möchtest du verderben. IV. 77.

Mensch, wo du dich mit Gott im Himmel denkst zu freu'n,
Mußt du vor auf der Welt sein Tod'sgefährte sein. V. 221.

Nichts wird, was zuvor ist [1]). Wirst du nicht vor zu nicht,
So wirst du nimmermehr gebor'n vom ew'gen Licht. VI. 130.

Tod ist ein selig Ding: je kräftiger er ist,
Je herrlicher daraus das Leben wird erkiest. I. 26.

Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit,
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit. II. 140.

Schriftlehre. „Unser alter Mensch ist mitgekreuzigt worden". Röm. 6. 6. — „Wir sind mit Christo gestorben". ib. 6. 8. „Wir sind mit ihm zum Tode begraben". ib. 6. 4. — „Ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott". Col. 3. 3. — „Wenn wir mit ihm gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben". 2. Tim. 2. 11.

---

2. Das Ertödten des eigenen Ich.

So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt,
So viel des Herren Ich dafür zu Kräften kümmt. V. 216.

---

1) d. h.: was schon Existenz besitzt, kann nicht etwas werden.

Eh' als ich ich noch war, da war ich Gott in Gott,
Drum kann ich's wieder sein, wenn ich nur mir bin todt. V. 232.

Freund, wenn ich selber mir absterbe hier und nu,
Dann eign' ich mir den Tod des Herren erst recht zu. V. 359.

Durch Tödtung deiner selbst wirst du Gott's Lamm darstell'n. VI. 194.

Ich will ein Phönix sein und mich in Gott verbrennen,
Damit mich nur nichts mehr von ihme könne trennen. II. 172.

Dafern der Teufel könnt' aus seiner Seinheit geh'n,
So sähest du ihn straks in Gottes Throne steh'n. I. 143.

Schriftlehre. „Nicht mehr ich lebe". Gal. 2. 20.

3. Das Auferstehen in Christo.

Ich sag', es hilft dich nicht, daß Christus auferstanden,
Wo du noch liegen bleibst in Sünd' und Todesbanden. I. 63.

Die Auferstehung ist im Geiste schon gescheh'n,
Wenn du dich läßt entwirkt von deinen Sünden seh'n. IV. 55.

Des Sünders Seele liegt, des Büßers richt sich auf. . V. 325.

Mensch, richte dich doch auf! Wie soll dich Gott erheben,
Weil du mit ganzer Macht bleibst an der Erde kleben. VI. 31.

Schriftlehre. „Wenn ihr mit Christo auferstanden seid, suchet was droben ist!" Col. 3. 1.

Insofern das Auferstehen eine geistige Erhebung aus einem geistigen Tode ist, letzterer aber einem Schlafe gleicht, so ist das Auferstehen zugleich

4. ein Erwachen.

Mein Christ, du mußt dich selbst durch Gott vom Schlaf erwecken,
Ermunterst du dich nicht, du bleibst im Traume stecken. V. 349.

Schriftlehre. Brüder, ihr erkennet, daß die Stunde schon da ist, wo wir vom Schlafe erwachen sollen." Röm. 13. 11. — „Wache auf, der du schläfst und erstehe von den Todten und erleuchten wird dich Christus." Eph. 5. 14.

5. Das Schmelzen.

Das Feuer schmelzt und eint. Sinkst du in' Ursprung ein,
So muß dein Geist mit Gott in Eins geschmelzet sein. II. 163.

Mensch, wenn dein Herz für Gott wie Wachs ist weich und rein,
So drückt der heil'ge Geist das Bildniß Jesu drein. V. 263.

Hl. Seelenl. Nr. 20, Str. 7:

Nimm mein Herze, güld'ne Kerze,
Und entzünd' es heiliglich,
Mach' es reine, wie das deine
Und zerschmelz' es ganz in dich!

Schriftlehre. „Wollet eure Herzen nicht verhärten!" Ps. 94. 8. — „Meine Seele ist geschmolzen, als er geredet." Hohes Lied 5. 6.

Die hl. Theresia von Jesus sagt in ihrer „Seelenburg", 5. Wohnung, Cap. 2. Nr. 11: „Die Seele verhielt sich nicht anders, als das Wachs, auf welches ein Anderer das Siegel drückt. Denn das Wachs macht sich nicht selber den Eindruck, sondern ist nur eindrucksfähig, ich meine weich." — Der hl. Franz von Sales schreibt in seinem Traité de l'amour VI. 12. S. 56 dem ruhigen Gebetsleben die Wirkung zu, daß die Seele mehr und mehr „in das Wesen Gottes zerschmilzt und einfließt."

---

6. Das Ausziehen des alten Menschen und das Anziehen des neuen.

Zwei Wörtlein lieb' ich sehr: sie heißen Aus und Ein;
Aus Babel und aus mir, in Gott und Jesum ein. II. 213.

Daß nach der Himmelthür so wenig Menschen greifen!
Es will ihm keiner denn den alten Balg abstreifen. V. 78.

Kreuch doch heraus, mein Mensch, du steckst in einem Thier,
Wo du darinnen bleibst, kommst du bei Gott nicht für. V. 227.

Schriftlehre. „Ziehet den alten Menschen aus mit seinen Handlungen und ziehet den neuen an!" Col. 3. 9. — „Ziehet den neuen Menschen an, welcher nach Gott geschaffen ist!" Eph. 4. 23.

---

7. Das Herauswachsen.

Entbilde dich, mein Kind, so wirst du Gotte gleich . . II. 54.

Entwächsest du dir selbst und aller Creatur,
So wird dir eingeimpft die göttliche Natur. II. 57.

Schriftlehre. „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, . . als ich aber Mann geworden, that ich ab, was des Kindes war." 1. Cor. 13. 10.

8. Das Sich-Verlieren.

Wer sich verloren hat und von sich selbst entbunden,
Der hat Gott; seinen Trost und seinen Heiland funden. II. 61.

Schriftlehre. „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren.“ Matth. 16. 25.

9. Das Sich-Verleugnen.

Gott, dessen Wollust ist, bei dir, o Mensch, zu sein,
Kehrt, wenn du nicht daheim, am liebsten bei dir ein. V. 33.

Schriftlehre. „Wenn mir Jemand nachfolgen will, der verleugne sich selbst.“ Matth. 16. 24.

10. Das Sich-Hassen.

Du selber mußt aus dir. Wenn du dich selbst wirst hassen,
Dann schätz' ich dich, daß du erst etwas hast verlassen. VI. 192.

Schriftlehre. Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Joh. 12. 25.

II.

1. Die Ertödtung des Eigenwillens, bezw. das Nicht-Wollen.

Gott ist die ew'ge Ruh', weil er nichts sucht noch will;
Willst du ingleichen nichts, so bist du eben viel. I. 76.

Dafern mein Will' ist todt, so muß Gott, was ich will,
Ich schreib' ihm selber für das Muster und das Ziel. I. 98.

Mensch, lebest du in Gott und stirbest deinem Willen,
So ist dir nichts so leicht, als sein Gebot erfüllen. I. 281.

Gib deinen Willen Gott! denn wer ihn aufgegeben,
Derselbe führt allein ein königliches Leben. III. 139.

Der Teufel ist so gut dem Wesen nach als du;
Was gehet ihm denn ab? Gestorb'ner Will' und Ruh'. V. 30.

Auch Christus, wär' in ihm ein kleiner eig'ner Wille,
Wie selig er auch ist, Mensch, glaube mir, er fiele. V. 32.

Schriftlehre. „Nicht mein Wille geschehe!“ Luc. 22. 42. —

---

2. (Gegenüber dem göttlichen Willen und Wirken) Zulassung und Duldung.

Gott wirkt ohn' Unterlaß; er göße tausend Freuden
In dich auf einmal ein, wo du ihn könntest leiden. V. 204.

Das allergrößte Werk, das du für Gott kannst thun,
Ist, ohn' ein einz'ges Werk Gott leiden und Gott ruh'n. V. 206.

Gott fordert nichts von dir, als daß du ihm sollst ruh'n,
Thust du dies, so wird er das andre selber thun. IV. 197.

Ein Herze, das zu Grund Gott still ist, wie er will,
Wird gern von ihm berührt, es ist sein Lautenspiel. V. 365.

Du darfst zu Gott nicht schrei n, der Brunnquell ist in dir,
Stopfst du den Ausgang nicht, er flöße für und für. I. 55.

Kirchenlehre. Das Conc. v. Trient VI. 5. lehrt, daß „die freiwillige Zustimmung zur Gnade (eidem gratiae libere assentiendo) schon in der Duldung oder Nichtzurückweisung derselben (quippe qui illam et abjicere potest) enthalten ist, bezw. auf diese beschränkt ist.

Scheeben, Handb. d. kath. Dogm. II. 1. S. 387: „Ihrem Wesen nach von Gott allein als ihrem Prinzip abhängig kann sie (die Gnade) auch nur von ihm allein reproducirt und erhalten werden; geschöpfliche Kräfte können bei ihrer Mittheilung von Gott nur als bloße äußerliche Werkzeuge benützt werden, und das Subject selbst kann bei ihrem Empfange und Bestande durch seine natürliche Kraft nur indirect und negativ, d. h. dadurch, daß es demselben kein moralisches Hinderniß entgegensetzt, betheiligt sein". —

3a. [Der äußeren Erscheinung nach:] Nicht-Laufen.

Mensch, weil es nicht im Woll'n und eig'nen Laufen liegt,
So mußt du thun wie Gott, der ohne Willen siegt. II. 193.

Gott wird viel eher dem, der gänzlich müßig sitzt,
Als dem, der nach ihm lauft, daß Leib und Seele schwitzt. V. 194.

Laß ab von deinem Geh'n . . . V. 277.

. . . wer unbedachtsam rennt,
Wird von der Majestät gestürzet und verbrennt. II. 186.

Schriftlehre. „Wer schnell ist mit den Füßen, wird anstoßen". Sprüchw. 19. 2.

Cajetan in II. 2. qu. 185. art. 1 ad 3: Viele, welche aus Mangel an Bezähmung auf dem Wege Gottes nicht gehen, sondern springen, (saltantes,) werden, nachdem sie lange Zeit ihres Lebens der Betrachtung gewidmet haben, doch leer an Tugenden befunden werden. —

3b. Ruhe.

Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
Das aus sich selbsten lauft und keine Ruhe hat. I. 37.

Gott opfert sich ihm selbst; ich bin in jedem Nu
Sein Tempel, sein Altar, sein Betstuhl, so ich ruh'. I. 48.

Du suchst mit solchem Fleiß das ewige Bewegen
Und ich die ew'ge Ruh'. Woran ist mehr gelegen? III. 169.

Niemand hat seinen Stand so hoch und groß gemacht,
Als eine Seel', die ihr Gemüth in Ruh' gebracht. III. 219.

Die Ruhe deines Geist's macht dich zu einem Thron. IV. 144.

Die Ruhe des Gemüths besteht in dem allein,
Daß es vollkömmlich ist mit Gott ein ein'ges Ein. V. 320.

Die Tugend liegt in Ruh', die Laster steh'n im Streit,
Sie haben Pein in sich, jen' aber Seligkeit. V. 54.

Schriftlehre. „Der Gerechtigkeit Wirkung wird sein Stille und Ruhe bis in Ewigkeit". Js. 37. 17. — „Auf wen werde ich schauen, wenn nicht auf den Demüthigen und Ruhigen[1])? Ders. 66. 2.

Väterlehre. Hieron. ad Is. 66. 2: Habitator coeli, imo creator omnium, qui in terris templum se habere denegat, humilem et quietum hominem libenter assumit in templum. — Ambros. in ps. 118: Das höchste Ziel der Weisheit ist, daß wir ruhigen Gemüthes werden. — —

Franz v. Sales, Phil., Th. 4., Cap. 11: Die Unruhe ist nächst der Sünde das größte Uebel, was der Seele zustoßen kann . . Unser Herz, wenn es in sich selbst unruhig und verwirrt ist, verliert die Kraft, seine schon errungenen Tugenden zu bewahren . . Durch Nichts wird ein Uebel mehr verschlimmert und das Gute weiter entfernt, als gerade durch Unruhe . . Niemals gestatte deinen Wünschen, und wären sie auch noch so unbedeutend, daß sie dich beunruhigen!" —

3c. Gelassenheit.

Christ, du bedarfst nicht viel zur ew'gen Seligkeit:
Es hilft ein einzig's Kraut, das heißt: Gelassenheit. V. 70.

Was alle Heil'gen thun, das kann ein Mensch allein:
Ja? schau', sie thun sonst nichts, als Gott gelassen sein. V. 193.

[1]) Nach der Uebers. der Septuaginta.

Was ist Gelassenheit? Ich sag' ohn' Heuchelei,
Daß es in deiner Seel' der Wille Jesu sei. II. 144.

Ein Mensch, der Gott sich läßt in allen Fäll'n und Weisen,
Den kann man wahrlich schon im Leibe selig preisen. IV. 39.

Gelassenheit fäh't Gott. Gott aber selbst zu lassen[1]),
Ist ein' Gelassenheit, die wenig Menschen fassen. II. 92.

Freund, glaub' es, heißt mich Gott nicht in den Himmel geh'n,
So will ich lieber hier auch in der Hölle steh'n. II. 133.

Wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben,
Der hat sich noch nicht ganz dem Höchsten übergeben[2]). I. 39.

Schriftlehre. „Dein Wille geschehe!" Matth. 6. 10. — „Seid fest und unbeweglich!" 1. Cor. 15. 58. — „Wir gerathen nicht außer Fassung". 2. Cor. 4. 8. — „[Wir erweisen uns] immerdar freudig". 2. Cor. 6. 10. —

Ignat. Mart. ep. ad Rom.: „Mögen Feuer, Kreuz, wilde Thiere und alle Qualen der Hölle in mich kommen, — wenn ich nur Christum genieße!" — Thomas v. Kempen, Nachf. Christi, B. 3., Cap. 52: „O Herr, ich bin deines Trostes und deiner geistlichen Heimsuchung nicht würdig. Darum geschieht mir Recht wenn du mich hilflos und ohne Trost lässest. Nur Geißelstreiche und Strafen habe ich verdient, weil ich dich oft und schwer beleidigt habe . . Was habe ich für meine Sünden Anderes verdient, als die Hölle und das ewige Feuer!" — Aehnlich spricht die hl. Theresia, „Weg zur Vollkommenheit", Cap. 32. —

3d. Sanftmuth.

Die Sanftmuth ist ein Sammt, auf dem Gott ruht und liegt. I. 214.

Christ, so du Jesum liebst und seine Sanftmuth hast,
So findet Gott in dir sein Wohnhaus, Ruh' und Rast. I. 243.

Der Zorn ist höllisch Feu'r. Wenn er in dir entbrennt,
So wird dem heil'gen Geist sein Ruhbettlein geschändt, I. 229.

---

[1]) d. h.: sich willig in die Trennung finden, die dadurch entsteht, daß Gott sich zurückzuziehen und keinen Trost zu spenden scheint. Das muß man aber thun, sonst ist man unvollkommen. Darum spricht er:

Mensch, nimmst du Gott als Trost, als Süßigkeit und Licht,
Was hast du dann, wenn Trost, Licht, Süßigkeit gebricht? II. 131.

[2]) d. h.: man muß dahin kommen, immer nur nach Gottes Willen zu handeln und denselben stets als gut und gerecht mit Freuden anerkennen.

Sinnl. Beschr., die ewigen Freuden, Str. 149:

Die sich vom Zorn und Grimmigkeit,
Vom Schmäh'n und Droh'n enthalten,
Die alles mit Bescheidenheit
Regieren und verwalten;
Die, wie die Lämmer, sind bewandt,
Für Glimpf und Sanftmuth fließen,
Die werden das gelobte Land
Besitzen und genießen.

Schriftlehre. „Selig sind die Sanftmüthigen". Matth. 5. 4. — „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen!" Matth. 11. 29.

3e. Die Geduld.

Geduld ist über Gold: sie kann auch Gott bezwingen
Und, was er hat und ist, ganz in mein Herze bringen. II. 91.

Ein Christ trägt mit Geduld sein Leiden, Kreuz und Pein,
Damit er ewig mag bei seinem Jesu sein. II. 123.

Wenn du, mein Pilger, willst in Himmel dich erhöh'n,
So mußt du nahezu grad über'n Kreuzweg geh'n. V. 60.

Im Feuer wird das Gold, ob's reine sei, probirt,
Und deine Lieb' im Kreuz, wie lauter sie, gespürt. V. 303.

Christ, flieh' doch nicht das Kreuz, du mußt gekreuzigt sein,
Du kommst sonst nimmermehr in's Himmelreich hinein. V. 353.

Hl. Seelenl. Nr. 130, Str. 3:

Sucht ihn, soll er sich zeigen, im Straßweg der Geduld!

Strophe 4: Sucht ihn in Kreuz und Leiden ꝛc.

Schriftlehre. „Harre auf den Herrn!" Ps. 26. 14. — „Habe Geduld, da im Feuer Gold und Silber geprüft wird, gottgefällige Menschen aber im Ofen der Demüthigung". Sir. 2. 4. ff. — „In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen". Luc. 21. 19. — „Geduld aber bewirkt Bewährung". Röm. 5. 4. — „[Wir sind] Erben Gottes, Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, damit wir auch mitverherrlicht werden". ib. 8. 17.

3f. Die Ergebung.

Der Heilige kann nie im Geist betrübet sein:
Warum? er lobt Gott stets auch in der größten Pein. III. 150.

Der Weise wird sich nie in Pein und Unglück grämen,
Er bitt't Gott nicht einmal, daß er's von ihm soll nehmen,
Er betet immer nur: O Herr, dein Will' geschehe! V. 133.

All's gilt dem Weisen gleich, er sitzt in Ruh und Stille,
Geht es nach seinem nicht, geht es nach Gottes Wille. V. 136.

Der Weis' ist hochgesinnt. Wird ihm was zugesandt,
So nimmt er's niemals an als nur aus Gottes Hand. VI. 254.

[Vgl. dazu Hl. Seelenl. Nr. 151, besonders Str. 8 u. 9.]

Schriftlehre. „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; wie es dem Herrn gefallen hat, also ist es geschehen; der Name des Herrn sei gebenedeit!“ Job. 1. 21.

III.

Die Ertödtung der Begierden.

Mensch, wo du noch was bist, was weißt, was liebst und hast,
So bist du, glaube mir, nicht ledig deiner Last. I. 24.

Wer dorte bei dem Brunn des Lebens denkt zu sitzen,
Der muß zuvor allhier den eignen Durst ausschwitzen. I. 158.

Die Heil'gen sind darum mit Gottes Ruh' umfangen
Und haben Seligkeit, weil sie nach nichts verlangen. I. 169.

Vollkomm'ne Lauterkeit ist bild- form- liebelos,
Steht aller Eigenschaft, wie Gottes Wesen, blos. II. 70.

Die Ruh', die Gott begehrt, die ist: von Sünden rein,
Begier- und willenlos, gelassen, innig sein. IV. 198.

Mensch, allererst bist du für Gott geschickt und recht,
Wenn du zugleiche bist ein König und ein Knecht. V. 134.

Schriftlehre. Die Begierde soll unter dir sein und du sollst über sie herrschen.“ 1. Mos. 4. 7. — „Nicht regiere die Sünde in eurem sterblichen Leibe, so daß ihr seinen Begierden gehorchet.“ Röm. 6. 12. — „Die aber Christi sind, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit den Lastern und Begierden.“ Gal. 5. 24. — „Ertödtet . . die böse Begierlichkeit!“ Col. 3. 5.

Daraus ergiebt sich [gegenüber den Gütern, Freuden und Ehren dieser Welt:]

α. Die Armuth im Geiste.

Sei arm! der Heilige hat nichts in dieser Zeit,
Als was er ungern hat, den Leib der Sterblichkeit. III. 68.

Die Frommen haben gar nichts eigen in der Welt
Und die Gottlosen Nichts im ew'gen Himmelszelt. III. 73.

Die Armuth unsres Geist's besteht in Innigkeit,
Da man sich aller Ding' und seiner selbst verzeiht. IV. 210.

Der Armuth Eigenthum ist Freiheit allermeist,
Drum ist kein Mensch so frei, als der recht arm im Geist. IV. 211.

Die Laster sind bestrickt, die Tugenden geh'n frei:
Sag', ob die Armuth nicht ihr aller Wesen sei. IV. 212.

Der allerebelste, den man ersinnen kann,
Ist ein ganz lauterer und wahrer armer Mann. IV. 213.

Christ, der ist herrlich todt, der Allem abgestorben
Und ihm dadurch den Geist der Armuth hat erworben. IV. 214.

Der Weis' ist klüglich reich, er hat das Geld im Kasten,
Der Geizhals im Gemüth, drum läßt's ihn niemals rasten. VI. 99 [1]).

Ein weiser Mann hat nichts im Kasten oder Schrein,
Was er verlieren kann, schätzt er nicht seine sein. VI. 168.

Mensch, glaube dies gewiß, hast du nach All'm Begier,
So bist du bettelarm und hast noch nichts in dir. VI. 189.

Der Reiche, wenn er viel von seiner Armuth spricht,
So glaub' es ihm nur gern, er leugt wahrhaftig nicht. V. 157.

Schriftlehre. Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich." Matth. 5. 3. — „[Wir erweisen uns] wie Nichts habend und doch Alles besitzend." 2. Cor. 6. 10.

β. Die Keuschheit.

Du mußt ganz lauter sein und steh'n in einem Nun,
Soll Gott in dir sich schau'n und sänftiglichen ruh'n. I. 136.

[1]) Kern behauptet, diesen Spruch mit dem folgenden nicht zusammenreimen zu können. Wir meinen, die „Armuth des Geistes" gebe den Schlüssel zum Verständniß.

Kein größer Heiligthum kann man auf Erden finden,
Als einen keuschen Leib mit einer Seel' ohn' Sünden. III. 92.

Ich bin der Tempel Gott's, und meines Herzens Schrein
Ist's Allerheiligste, wenn er ist leer und rein. III. 112.

Der allernächste Weg zur wahren Heiligkeit
Ist Demuth auf dem Pfad der keuschen Reinigkeit. III. 125.

Mensch, denkst du Gott zu schau'n dort oder hier auf Erden,
So muß dein Herz zuvor ein reiner Spiegel werden. V. 81.

Ein reines Herz schaut Gott ꝛc. V. 372.

Hl. Seelenl. Nr. 159 ganz, insbes. Str. 4:

Du bist der Keuschheit Bräutigam ꝛc.

Sinnl. Beschr., die ew. Freuden, Str. 101 ff., wo die Jungfräulichkeit gepriesen wird.

Schriftlehre. „O wie schön ist ein keusches Geschlecht mit dem Glanze! . . in Ewigkeit gekrönt triumphirt es, den Lohn der unbefleckten Kämpfe erringend." Weish. 4. 1. — „Selig sind, die eines reinen Herzens sind." Matth. 5. 8.

γ. Die Weltverachtung.

Wenn du willst grades Wegs in's ew'ge Leben geh'n,
So laß die Welt und dich zur linken Seite steh'n. III. 128.

Die Liebe dieser Welt die end't sich mit Betrüben,
Drum soll mein Herz allein die ew'ge Schönheit lieben. III. 178.

Laß alles, was du hast, auf daß du alles nimmst,
Verschmäh' die Welt, daß du sie hundertfach bekömmst. III. 218.

Man darf kein Ferngesicht, in Himmel einzuseh'n,
Kehr' dich nur von der Welt und schau, so wird's gescheh'n. V. 317.

All's Zeitlich' ist ein Rauch . . . . . . VI. 20.

Der Weise suchet nicht nach äußerm Ehrenstand,
Es ist ihm Ehr' genug, daß er Gott nah' verwandt. VI. 25.

Mensch, wem Gott alles ist, dem ist sonst alles nichts . . VI. 190.

Die ganze Welt ist nichts; du hast nicht viel veracht,
Wenn du gleich hast die Welt aus deinem Sinn gebracht. VI. 191.

Hl. Seelenl. Nr. 9. Danach ist die „schnöde Welt“ nur „Heu“ und „Spreu“, ihr Ruhm nur ein „Schaum“, ihre Pracht ein „Traum“, ihre Lust nur „Koth und Wust“.

Ibid. Nr. 199: Von der eitlen Herrlichkeit der Welt, nach Jacopones Cur mundus militat. Der Schluß davon lautet:

Glückselig, wer die Welt genug verachten kann!

Schriftlehre. „O Eitelkeit der Eitelkeiten und Alles ist Eitelkeit.“ Pred. 1. 2. — „Des Gottlosen Hoffen ist wie ein flüchtiger Schaum und wie ein Rauch.“ Weish. 5. 15. — „Alles Fleisch ist Heu und alle seine Herrlichkeit wie die Blume des Feldes.“ Js. 40. 6. — „Durch welchen [Jesum Christum] mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt.“ Gal. 6. 14. — „Wenn Jemand die Welt liebt, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.“ 1. Joh. 2. 15. — „Ich halte Alles für Koth, um Christum zu gewinnen.“ Phil. 3. 8.

Die Weltverachtung ist durch die großartigen Erscheinungen des Ordens- und Klosterlebens in der Kirche vollauf anerkannt.

IV.

Die Leermachung des Herzens.

Ich bin der Gottheit Faß, in welch's sie sich ergeußt. IV. 157.

Schütt' aus dein Herz für Gott! er zeucht nicht bei dir ein,
Wenn er dein Herze nicht sieht außerm Herzen sein. V. 181.

Wasch' aus dein's Herzens Faß! wenn Hefen drinnen sein,
So geußt Gott nimmermehr dir seinen Wein darein. IV. 119.

Kein Ausgang der geschieht, als um des Eingangs willen;
Mein Herz entschüttet sich, daß es Gott an soll füllen. V. 14.

Je mehr du dich aus dir kannst austhun und entgießen,
Je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen. I. 138.

Väterlehre. August. manuale c. 11: Evacua vas tuum de malitia!

Daraus ergiebt sich

α. Die Ledigkeit.

Die wahre Ledigkeit ist wie ein edles Faß,
Das Nectar in sich hat: es hat und weiß nicht, was. II. 209.

Der Schiffer wirft im Sturm die schwersten Waaren aus;
Meinst du mit Gold beschwert zu komm'n in's Himmelreich? VI. 103.

Mensch, wirfest du nicht weg dein Liebstes hier auf Erden,
So kann dir nimmermehr des Himmels Hafen werden. VI. 104.

Die Seligkeit ist all's. Wer alles will erheben,
Der muß auch zuvoran hier all's um alles geben. VI. 105.

Nichts Unrein's kommt zu Gott; bist du nicht funkelrein
Von aller Creatur, so wirst ihm nie gemein. VI. 260.

Wer auch im Paradies nicht noch soll untergeh'n,
Der Mensch muß ewiglich auch Gottes ledig steh'n. II. 208 [1]).

Wie selig ruht der Geist in des Geliebten Schooß,
Der Gott's und aller Ding' und seiner selbst steht bloß! I. 130.

Schriftlehre. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth ꝛc." Matth. 10. 37. — „Er geht hin, verkauft Alles, was er hat und kauft jenen Acker". Matth. 13. 44. — „Er ging hin, verkaufte Alles, was er hatte und kaufte jene Perle". ib. v. 46.

Bonaventura, Itin. aetern. III. dist. 2: Debet esse liber a desiderio et cura temporalium, quae sunt juga durae servitutis. — Thom. v. Kempen, Nachf. Chr. III. 31: Solange mich noch irgend Etwas festhält, kann ich mich nicht frei zu dir aufschwingen . . Wenn die Seele sich nicht von allen Geschöpfen losreißt, dann wird sie sich nicht frei dem Göttlichen widmen können. —

β. Die Freiheit.

Du edle Freiheit du! wer sich nicht dir ergiebt,
Der weiß nicht, was ein Mensch, der Freiheit liebet, liebt. II. 26.

Wer Freiheit liebt, liebt Gott; wer sich in Gott versenkt,
Und alles von sich löst, der ist's, dem Gott sie schenkt. II. 27.

Schriftlehre. „Wenn euch der Sohn frei gemacht hat, werdet ihr wahrhaft frei sein". Joh. 8. 36.

---

[1]) d. h. 1. er darf Gott nicht mehr erst suchen oder noch, wie einer, der ihn nicht hat, begehren, sondern er muß ihn eben haben. Darum spricht er:

Mensch, wenn du noch nach Gott Begier hast und Verlangen,
So bist du noch von ihm nicht ganz und gar umfangen. I. 126.

2. Gott muß ihm nicht als etwas von ihm Unterschiedenes gegenüberstehen, sondern er muß mit ihm eins sein.

γ. (in Bezug auf Gott): **Einlaßgewährung und Aufnahme.**

Eröffene die Thür, so kommt der heil'ge Geist,
Der Vater und der Sohn dreieinig eingereist. I. 242.

Mein Herz ist unten eng und oben her so weit,
Daß es Gott offen sei, versperrt der Irdigkeit. II. 82.

Erweitere dein Herz, so gehet Gott darein:
Du sollst sein Himmelreich, er will dein König sein. II. 106.

Dann lebt die Seele recht, wenn Gott, ihr Geist und Leben,
Sie ganz erfüllet hat und sie ihm Raum gegeben. V. 265.

Mensch, wenn dein Herz ein Thal, muß Gott sich drein ergießen
Und zwar so mildiglich, daß es muß überfließen. V. 356.

Schriftlehre. „Wenn Jemand mir die Thür öffnet, so werde ich zu ihm hineinkommen und Abendmahl mit ihm halten und er mit mir". Off. 3. 20. — „Mein Sohn, gieb mir dein Herz!" Sprüchw. 23. 26. — „Allen aber, die ihn **aufnahmen**, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden". Joh. 1. 12.

Kirchenlehre Das Conc. v. Trient lehrt Sess. VI., cap. 7, daß die Rechtfertigung durch die freiwillige „Aufnahme" der Gnade und der Gaben (per voluntariam **susceptionem** gratiae et donorum) geschieht.

V.

Andrerseits ist aber die Mitwirkung doch auch wieder ein starkes **Wollen, Wirken, Laufen.**

1. **Wollen.**

Wer nichts begehrt, nichts hat, nichts weiß, nichts liebt, nichts will,
Der hat, der weiß, begehrt und liebt noch immer viel. I. 45.

Mensch, willst und liebst du nichts, so willst und liebst du wohl:
Wer gleich liebt, was er will, liebt noch nicht, was er soll. II. 60.

Schriftlehre. Ut faciatis ejus voluntatem .. animo **volenti.** II. Macc. 1. 3. — „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen." Matth. 22. 37.

2. **Wirken.**

Nicht Gott giebt's Himmelreich: du selbst mußt's zu dir zieh'n
Und dich mit ganzer Macht und Eifer drum **bemüh'n**. I. 211.

Lieb' ist die Königin, die Tugenden Jungfrauen,
Die Mägde **Werk** und **That** rc. II. 234.

. . Ein Seidenwurm, der wirkt, bis er kann fliegen,
Und du? rc. . . VI. 32.

Ach, Fauler, reg' dich doch! wie bleibst du immer liegen? VI. 72.

Freund, wie die Arbeit ist, so ist auch drauf der Lohn. . VI. 197.

Gewalt geht über Recht. Wer nur Gewalt kann üben,
Von dem wird auch die Thür des Himmels aufgetrieben. VI. 74.

Schriftlehre. „Lasset uns das Gute wirken!" Gal. 6. 10. — „wissend, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist." 1. Cor. 15. 58. — „In Allem mühe dich!" 2. Tim. 4. 5. — „Das Himmelreich leidet Gewalt und die Gewaltthätigen reißen es an sich." Matth. 11. 12.

Die hl. Theresia, Seelenburg, 5. W., Cap. 2 u. 3 benützt bereits das Wirken des Seidenwurms als Gleichniß.

3. Laufen.

Christ, laufe, was du kannst, willst du in Himmel ein,
Es heißt nicht stille steh'n, du mußt der Erste sein. V. 116.

Lauf' nach dem Ehrenpreis, du mußt der Erste sein,
Du trägest nichts davon, kriegst du ihn nicht allein. VI. 56.

. . Mit heil'gem Lebenslauf kommt man zu Gott getreten. VI. 157.

Wer ohne Liebe lauft, kommt nicht in's Himmelreich,
Er springt bald hin und her, ist einem Irrwisch gleich. III. 161.

Hl. Seelenl. Nr. 130, Str. 1:

Wollt ihr die Kron' empfangen, so rennet nach dem Ziel!

Schriftlehre. „Wisset ihr nicht, daß diejenigen, welche in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, aber nur einer den Preis erlangt? Laufet so, daß ihr ihn erlanget!" 1. Cor. 9. 24.

VI.

Somit ist die Mitwirkung ein Wirken und Ruhen zugleich.

Fragst du, was Gott mehr liebt, ihm wirken oder ruh'n?
Ich sage, daß der Mensch, wie Gott, soll Beides thun. I. 217 [1]).
Laß ab von deinem Geh'n, so fängt sich an dein Lauf! V. 277 [2]).

---

[1]) Vgl. dazu IV. 166:
Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
Sein Wirken ist sein Ruh'n und seine Ruh' sein Werk.

[2]) Hiermit ist zugleich Schuster eine Antwort ertheilt, der l. c. S. 448, weil er den Angelus nicht versteht, tadelnd bemerkt: „Der Mensch soll Gott bald durch

Kirchenlehre. August. de cons. evang. lib. 1. cap. 5: Zwei Tugenden sind in der Seele vorhanden, eine active und eine contemplative, jene, durch die gearbeitet und das Herz gereinigt wird, diese, durch welche geruht und Gott geschaut wird, . . jene ist thätig, diese aber ruht, . . jene besteht in der Reinigung von Sünden, diese in dem Lichte der Gereinigten.

VII.

Die Mitwirkung erscheint ferner [in Bezug auf die Sünde und ihr bisheriges Ziel] als: Umkehr oder Bekehrung.

Wer saget, daß sich Gott vom Sünder abgewend't,
Der giebet klar an Tag, daß er Gott noch nicht kennt. V. 94.

Die Sünd' ist anders nichts, als daß ein Mensch von Gott
Sein Angesicht abwendt und kehret sich zum Tod. IV. 69.

Den Sünder, welcher sich nicht ewig wendt von Gott,
Kann Gott auch nicht verdamm'n zur ew'gen Pein und Tod. V. 138.

Gott ist der Sonne gleich: wer sich zu ihme kehrt,
Der wird erleucht und stracks sein's Angesicht's gewährt.

Ach, Sünder, wend' dich um und lerne Gott erkennen . . II. 73.

Kehr' um, verlor'ner Sohn . . . IV. 60.

Kehr' um, verirrtes Schaf . . VI. 47.

Ach, kehrt' nur meine Seel' ihr Flammen um und ein,
So wird sie mit dem Blitz bald Blitz und Eines sein. II. 162.

Schriftlehre. „Der Gottlose bekehre sich zu dem Herrn, so wird er sich seiner erbarmen". Js. 55. 7. — „Bekehret euch zu mir!" Zach. 1. 3. — „Thuet Buße und bekehret euch!" Apg. 3. 19.

VIII.

[In Bezug auf das Beispiel] als: Nachfolge Christi.

Mensch, willst du ewiglich beim Lämmlein Gottes steh'n,
So mußt du schon allhier in seinen Tritten geh'n. I. 155.

---

gänzliches Aufgeben seines Willens und absolute Ruhe Gott dienen, bald umgekehrt!" Das Wollen besteht eben darin, das eigene Wollen nicht zu wollen und dieses Nichtwollen recht kräftig zu wollen, als fortwährende Voraussetzung des Eingehens auf den göttlichen Willen. Je stärker jenes Wollen und dieses Eingehen, desto mehr gleicht es einem Laufen.

Viel Bücher viel Beschwer; wer eines recht gelesen,
Ich meine Jesum Christ, ist ewiglich genesen. V. 87.

Mensch, allererst bist du die neue Creatur,
Wenn Christi Frömmigkeit ist deines Geist's Natur. V. 207.

Was Nutzen bringt es dir? Es stehet gar nicht fein,
Wenn Braut und Bräutigam einander ungleich sein. V. 371.

Viel Wissen blähet auf; dem geb' ich Lob und Preis,
Der den Gekreuzigten in seiner Seele weiß. V. 84. |

Vgl. dazu Hl. Seelenl. Nr. 43, Str. 7 u. Nr. 171, Str. 1.

Schriftlehre. „Wenn mir Jemand nachfolgen will rc." Matth. 16. 24. — „Brüder, seid Nachahmer Gottes!" Eph. 5. 1. — „Die aber, welche Christi sind, haben ihr Fleisch gekreuzigt". Gal. 5. 24.

Kirchengebet. Missa in festo S. Francisci, 17. Sept., Postcommunio: . . da nobis, quaesumus, assidua crucis meditatione muniri. —

IX.

[In Bezug auf die Hindernisse] als: Kämpfen und Siegen.

Mensch, in das Paradies kommt man nicht unbewehrt:
Willst du hinein, du mußt durch Feuer und durch Schwert. I. 132.

. . Was wird mir nach dem Streit? I. 292.

Gott hat wohl g'nug gethan, doch du trägst nichts davon,
Wo du nicht auch in ihm erkriegest deine Kron'. II. 86.

Drei Feinde hat der Mensch: sich, Belzebub und Welt[1]);
Aus diesen wird der erst' am Langsamsten gefällt. III. 232.

Mein bester Freund, mein Leib, der ist mein ärgster Feind,
Er bind't und hält mich auf, wie gut er's immer meint. IV. 79.

Meinst du, daß Christus dir bringt Fried' und Einigkeit?
Nein, wahrlich, wo er ist, entstehet Haß und Streit. V. 145.

Ein Kampfplatz ist die Welt . . . VI. 55.

Freund, streiten ist nicht g'nug, du mußt auch überwinden,
Wo du willst ew'ge Ruh und ew'gen Frieden finden. VI. 75.

---

[1]) In II. 241 ist scheinbar auch Gott unter die Feinde gezählt. Es bedeutet aber nur, daß Gott, gleichsam wie ein Feind, sich „ergiebt", d. h. aber in diesem Falle: sich liebevoll „hingiebt".

Hl. Seelenl. Nr. 64, Str. 3:

Schau', was ich leide von dem Feind,
Der mich mit Macht zu fällen meint rc.

Ibid. Nr. 201, Nr. 1:

Auf, auf, o Seel', auf, auf zum Streit!
Auf, auf zum Ueberwinden!
In dieser Welt, in dieser Zeit
Ist keine Ruh' zu finden.
Wer nicht will streiten, trägt die Kron'
Des ew'gen Lebens nicht davon.

Str. 6: Wer überwindt, der wird vom Baum
Des ew'gen Lebens essen . .

Str. 7: Wer überwindt rc.
Dem will der Herr alsbald darauf
Verborg'nes Manna senden.

Schriftlehre. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert". Matth. 10. 34. — „Kämpfe den guten Kampf!" 1. Tim. 6. 12. — „Ich habe den guten Kampf gekämpft". 2. Tim. 4. 7. — „Wer überwindet, dem werde ich verborgenes Manna geben". Off. 2. 17.

Kirchengebet. Brev. Comm. unius Mart. Hymn. ad Vesp.: Deus tuorum militum — Sors et corona, praemium.

X.

[In Bezug auf den Nächsten] als: Werkthätigkeit.

Der Regen fällt nicht ihm, die Sonne scheint nicht ihr,
Du bist auch Anderen geschaffen und nicht dir. IV. 186.

Kind, mache dich gemein mit der Barmherzigkeit,
Sie ist die Pförtnerin im Schloß der Seligkeit. V. 313.

Der Arme, giebst du ihm, macht dich dem Reichen gleich.
Wie da? er trägt dir all's voran in's Himmelreich. VI. 88.

Hl. Seelenl. Nr. 48, Str. 7 u. Nr. 160, Str. 9 u. 10.

Schriftlehre. „Selig sind die Barmherzigen". Matth. 5. 7. — „Machet euch Freunde mittelst des ungerechten Reichthums, damit, wenn es mit euch zu Ende geht, sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen". Luc. 16. 9.

---

c. Förderungsmittel.

1. Die Demuth.

Bist du demüthiglich, wie eine Jungfrau rein,
So wird Gott bald dein Kind, du seine Mutter sein. III. 23.

Der allernächste Weg zur wahren Heiligkeit
Ist Demuth auf dem Pfad der keuschen Reinigkeit. III. 125.

Durch Demuth . . .
Steht auf Geist, Leib und Seel' zu einem neuen Leben. VI. 16.

Die Demuth ist der Grund, der Deckel und der Schrein,
In dem die Tugenden steh'n und beschlossen sein. I. 94.

Die Demuth die erhebt . . . V. 316.

Schriftlehre. „Die Demüthigen hat er erhoben". Luc. 1. 52. — „Den Demüthigen giebt er Gnade". Jac. 4. 6.

Martin, Lehrb. d. kath. Relig. II. 403: „Sie (die Demuth) ist die tiefste Grundlage des christlichen Lebens, weil sie die nothwendige Bedingung des Glaubens an Christus ist und sie ist die nothwendige Stütze aller christlichen Tugenden, weil alle Tugenden nur insoweit gesichert sind, als ihnen die Demuth zur Seite steht . . Alle Tugenden stehen und fallen mit der Demuth.

2. Die Wachsamkeit.

Die Schildwacht ist verlor'n, die sich in Schlaf versenkt,
Die Seel' ist gänzlich hin, die nie an' Feind gedenkt. VI. 205.

Schriftlehre. „Seid wachsam!" 1. Cor. 16. 13.

3. Das Fasten.

Geh', fast' und zehr dich aus! die Himmelsthür ist klein,
Wirst du nicht wohl geschickt, du kämest nicht hinein. VI. 69.

Durch Demuth und Kastei'n . . .
Steht auf Geist, Leib und Seel' zu einem neuen Leben. VI. 16.

Schriftlehre. „Bekehret euch zu mir von eurem ganzen Herzen mit Fasten!" Joel 2. 12.

4. Das Beten.

Der Teufel durch's Gebet kann leicht gezwungen sein. VI. 53.

Schriftlehre. „Wachet und betet!" Matth. 26. 41.

5. Das Betrachten.

Wie, daß die Welt nicht schätzt die schönen Himmels-Auen!
Man schätzt nichts unbeschaut, es mangelt am Beschauen. VI. 219.

Die Liebe folgt auf's Schau'n. Schau' an die ew'gen Dinge,
So liebst du sie alsbald und hältst sonst All's geringe. VI. 220.

Richard. Vict. Exter. mal. tract. II. cp. 11: Nunquam animus ad aeternorum bonorum desiderium plene accenditur, nisi, qualia sint, praemeditetur.

6. Die Einsamkeit.

Wer stets alleine lebt und Niemand wird gemein,
Der muß, ist er nicht Gott, gewiß vergöttet sein. II. 202.

Freund, wo du's wissen willst, das allerhöchste Leben
Ist: abgeschieden sein und Gott steh'n übergeben. V. 208.

Hl. Seelenl. Nr. 130, Str. 3:

Sucht ihn in Wüstenei'n und Abgeschiedenheit!

Ibid. Nr. 149, Str. 1 u. 2:

Fleuch hinweg vom irdischen Getümmel . .
. . Schwenk dich in die ungeschaff'ne Wüsten!

Schriftlehre. „Siehe, ich bin weithin geflohen und geblieben in der Wüste.“ Ps. 54. 8. — „Ich will sie in die Wüste führen und zu ihrem Herzen sprechen.“ Os. 2. 14.

Väterlehre. Chrys. Hom. 3 in Ev. Marc.: „Der hl. Geist hat seinen Sitz besonders in der Einsamkeit.“

7. Das Stillschweigen.

Wie selig ist der Mensch, der weder will noch weiß,
Der Gott, versteh' mich recht, nicht giebet Lob und Preis! I. 19.

Ist deine Seele still und dem Geschöpfe Nacht,
So wird Gott in dir Mensch und Alles wiederbracht. III. 8.

Die Liebe, welche man seraphisch pflegt zu nennen,
Kann man kaum äußerlich, weil sie so still ist, kennen. V. 210.

Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir;
Schwiegst du und wärest still, er red'te für und für. V. 329.

Hl. Seelenl. Nr. 130, Str. 3:

Wer meiden kann und schweigen,
Der findet seine Huld.

Schriftlehre. „Rede, Herr, weil dein Diener hört“. 1. Kön. 3. 9. — „Seid still und erkennet!“ Ps. 45. 11. — „Wenn Jemand meine Stimme hört, . . so will ich bei ihm eintreten“. Off. 3. 20.

Thom. v. Kempen, Nachf. Chr. I. 20: Liebe die Einsamkeit und das Schweigen!

d. Noch einige erwähnenswerthe Umstände.

1. Die Mitwirkung ist schwer und unbeständig.

Freund, weil du sitzst und denkst, bist du ein Mann von Tugend,
Wenn du sie wirken sollst, siehst du erst deine Jugend. VI. 146

Nichts Unbeständigers im Wohlsein und im Schmerz
Ist, denke hin und her, als, Mensch, dein eigen Herz. IV. 168.

Schriftlehre. „Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach." Matth. 26. 41. — „Wer meint zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle". 1. Cor. 10. 12.

2. Sie wird aber leicht (durch die Gnade Gottes).

Christ, es kann ja dein Joch dir nie beschwerlich sein,
Denn Gott und seine Lieb' die spannt sich mit dir ein. IV. 167.

Hl. Seelenl. Nr. 170, Str. 3:

Du giebst mir deinen Geist, — Der thut dies allermeist . .

Schriftlehre. „Ich vermag Alles in dem, der mich stärkt". Phil. 4. 13.

3. Sie schließt den Gebrauch der Sakramente nicht aus, sondern ein.

a. Getaufet muß man sein. Wen Geist und Feuer tauft,
Der ist's, der ewiglich in keinem Pfuhl . . . II. 225.

Mensch, werde Gott verwandt aus Wasser, Blut und Geist ꝛc. III. 17.

Schriftlehre. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen". Joh. 3. 5. — „Drei sind, die Zeugniß geben auf Erden, der Geist und das Wasser und das Blut". 1. Joh. 3. 8. — „Und es erschienen ihnen zertheilte Zungen wie Feuer". Apg. 2. 3.

b. Die Buß' ist wie ein Strom, sie dämpft mit ihren Wellen
Den größten Gottes-Zorn und löscht das Feu'r der Höllen. III. 168.

Hl. Seelenl. Nr. 47, Str. 6:

Verstoßt mich doch nicht, weil mir's leid,
Weil ich die Schuld bekenne . .

Hl. Seelenl. Nr. 173, Str. 3:

Der Sünden sind zwar viel und groß,
Schon' aber, Herr, und laß' uns los,
Weil wir bekennen, komm' und eil' 2c.

Schriftlehre. „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott treu und gerecht, daß er uns unsere Sünden nachläßt 2c." 1. Joh. 1. 9.

c. Der Juden Osterlamm war Fleisch und Blut von Thieren,
Und dennoch konnte sie der Würger nicht berühren;
Eß' ich mein Osterlamm . . . . . ,
So eß' ich meinen Herrn, Gott, Bruder, Bräut'gam, Bürgen.
Wer ist denn nun, der mich kann schlagen und erwürgen? III. 43.

. . . . Der Wein, der mich macht trunken,
Ist meines Bräut'gams Blut; die Speisen allzumal
Sind sein vergöttet' Fleisch . . . III. 78.

Das Brot des Herrn in uns wirkt wie der Weisen Stein,
Es machet uns zu Gold, wo wir geschmolzen sein. V. 119.

Hl. Seelenl. Nr. 21, Str. 5:

Bis gegrüßt, du Himmelsbrot,
Das uns speist und nährt in Noth 2c.

Ibid. Nr. 35, Str. 7:

Jesus ist mein Himmel-Brod,
Das mir schmeckt, wie ich begehre,
Er erhält mich für dem Tod,
Stärkt mich, daß ich ewig währe . .

Ibid. Nr. 91, Str. 1:

Du zuckersüßes Himmelsbrod,
Du wahre Seelenspeise,
Du Arznei für den ew'gen Tod,
Du Kost auf meiner Reise . .

Str. 5: Laß mich doch dich, o Engelbrot
Oft würdiglich genießen . .

Ibid. Nr. 92, Str. 3:

Wie wünsch' ich dich, mein Himmelbrod,
Verborg'ner Mensch und Gott!

Selig ist, der da kann haben
Deiner starken Gottheit Kraft
Und sein Herze mit dem Saft
Deiner süßen Menschheit laben!

Hl. Seelenl. Nr. 95, Str. 1:

Auf, auf, mein Herz, und du, o meine Seele,
Ermunt're dich in deines Leibes Höhle,
Du sollst den Herrn der Herrlichkeit empfangen rc.

Str. 4: O große Gnad' und unerhörte Liebe!
Damit er ganz dein Leibeseigner bliebe
Und dir dadurch ertheilete sein Leben,
Hat er sich selbst dir woll'n zur Speise geben.

Str. 5: Dies haben vor in etlich tausend Jahren
Die Väter nie empfangen noch erfahren,
Sie trunken nur vom Fels bedeutungsweise
Und aßen Mann', das Vorbild dieser Speise.

Ibid. Nr. 193, Str. 1:

Süßes Seelen-Abendmahl,
Himmelskost im Jammerthal,
Wonne aller Lüste,
O wie würde nicht die Welt
All's verachten, was sie hält,
Wenn sie's weislich wüßte!

Schriftlehre. „Ich bin das lebendige Brot, welches vom Himmel herabgestiegen ist". Joh. 6. 51. — „Nicht wie eure Väter das Manna gegessen haben und gestorben sind. Wer dieses Brot ißt, wird ewig leben. Ibid. V. 59. — „Unser Osterlamm Christus ist geopfert worden". 1. Cor. 5. 7. — „Ich will euch nicht vorenthalten, Brüder, daß unsere Väter alle . . dieselbe geistige Speise aßen und denselben geistigen Trank tranken, sie tranken nämlich aus dem geistigen Felsen, der ihnen folgte, der Felsen aber war Christus". Ibid. 10. 3. ff.

---

4. Sie muß in der Zeit geschehen.

Mensch, wirke, weil du kannst, dein Heil und Seligkeit,
Das Wirken höret auf mit Endung dieser Zeit. IV. 208.

Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten,
Ich kann mich hier dem Herrn, dort aber nicht bereiten. V. 125.

Hl. Seelenl. Nr. 130, Str. 1:

Wollt ihr den Herren finden,
So sucht ihn, weil es Zeit . .

Schriftlehre. „Die Zeit erkaufend". Eph. 5. 15. — „Es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann". Joh. 9. 4. — „Solange wir Zeit haben, lasset uns das Gute wirken!" Gal. 6. 10. —

5. Sie darf nicht aufgeschoben werden.

Ach, Mensch, versäum' dich nicht! . . II. 155.

Du sprichst, du wirst noch wohl Gott sehen und sein Licht:
O Narr! du siehst ihn nie, siehst du ihn heute nicht. VI. 115.

Schriftlehre. „Säume nicht, dich zum Herrn zu bekehren und verschiebe es nicht von Tag zu Tag!" Sir. 5. 8. —

6. Sie muß beharrlich geschehen.

Das Größte, das ein Mensch bedarf zur Seligkeit,
Wo er im Guten steht, ist die Beharrlichkeit. III. 182.

Die Tugend, die dich krönt mit ew'ger Seligkeit,
Ach, halte sie doch fest! ist die Beharrlichkeit. V. 323.

Hl. Seelenl. Nr. 202, Str. 16:

Erhalt' mich treu bis in den Tod,
Gieb Sieg, daß du mich, süßer Gott,
Kannst ewiglich so krönen!

Schriftlehre. „Wer ausgeharrt haben wird bis an's Ende, der wird selig werden". Matth. 10. 22 u. 24. 13. — „Sei getreu bis in den Tod und ich will dir die Krone des Lebens geben". Off. 2. 10.

F. Nähere Bestimmung der Seligkeit.

Diese besteht in der innigsten Vereinigung und Verähnlichung mit Gott, in dem Schauen, Besitzen und Genießen Gottes.

1. Die Vereinigung.

Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit . . V. 257.

Der Mensch hat eher nicht vollkomm'ne Seligkeit,
Bis daß die Einheit hat verschluckt die Anderheit. IV. 10[1]).

[1]) Dieser Spruch darf nicht als ein Aufgehen der Seele ihrem Wesen nach gedeutet werden, denn dann hätte sie ja keine Empfindung mehr für den Genuß einer

Die sel'ge Seele weiß nichts mehr von Anderheit,
Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit IV. 181.

Wer Gott mit Gott je wird, ist mit ihm eine Freud',
Ein' ew'ge Majestät, ein Reich und Herrlichkeit. VI. 135.

Hl. Seelenl. Nr. 123, Str. 3:

Du freudenreicher Strahl, wann wirst du mich verzucken
Und ganz und gar in dich und deinen Blitz einschlucken?
Wann fällt das Fünklein, meine Seele,
In's Feuer deiner Gottheit ein?
Wann soll's sammt ihrer Leibeshöhle
Mit dir ein' ein'ge Flamme sein?

Str. 4: Du ew'ges Wollustmeer, wann wirst du mich recht tränken,
Wann wirst du mich in dich mit Leib und Seel' versenken?
Wann wird mein Geist in dich zerfließen
Und seiner Liebe Lauf vollführ'n?
Wann werd' ich mich auch selbst nicht wissen
Und ewiglich in dich verlier'n?

Str. 5: Wann werd' ich in dich aufgenommen?

Ibid. Nr. 202, Str. 5:

Die Kron' wird sein . . in sein' ew'ge Süßigkeit
Mit ew'ger Lust zerfließen.

Str. 14: Eins sein mit ihm, das sein, was er,
Ein Geist und ein'ges Wollustmeer.

Sinnl. Beschr., ew. Fr., Str. 145:

Da werden sie in dunklen Grund
Der Reichthümer verzucket
Und von dem allersüß'sten Mund
Der ew'gen Lieb' verschlucket.
Da fället hin die Anderheit
Da ist nur eins zu spüren &c.

Schriftlehre. „Mein Geliebter ist mein und ich bin sein". Hohes Lied 2. 16. — „Bleibet in mir und ich in euch". Joh. 15. 4. — „Damit Gott sei Alles in Allem!" 1. Cor. 15. 28.

Seligkeit, von welcher doch eben die Rede ist. Die Erklärung liegt vielmehr in dem Spruche IV. 181: Die Seele weiß nichts mehr von Anderheit, aber sie ist doch noch da; sie hat nur keinen anderen Willen mehr als den Willen Gottes.

Kirchengebet am 6. August, Miss. in Festo Transfig.: Concede propitius, ut ipsius regis gloriae nos cohaeredes efficias et ejusdem gloriae tribuas esse consortes.

Rusbroch s. im 3. Buche vom Zierrath der geistl. Hochzeit c. 1: „Gott über alle Gleichnisse, wie er in sich selber ist, fassen und verstehen, das ist etlicher Maßen Gott mit Gott sein ohne Mittel oder, daß ich so sage, ohne eine empfindliche[1]) Anderheit.

---

2. Die Verähnlichung.

Was ist der Sel'gen Lohn? was wird mir nach dem Streit?
Es ist die Lilie der lautern Göttlichkeit. I. 292.

Die höchste Seligkeit, die mir Gott selbst kann geben,
Ist, daß er mich wie sich wird machen und erheben. V. 361.

Denkt, Mosis Antlitz ward so glänzend als die Sonne,
Da er das ew'ge Licht im Dunkeln nur geseh'n!
Was wird nicht nach der Zeit den Seligen gescheh'n,
Wenn sie Gott werden schau'n im Tag der ew'gen Wonne! IV. 26.

Das Tröpflein wird das Meer, wenn es in's Meer gekommen,
Die Seele Gott, wenn sie in Gott ist aufgenommen. VI. 171[2]).

Wenn du das Tröpflein wirst im großen Meere nennen,
Dann wirst du meine Seel' im großen Gott erkennen. VI. 172.

Im Meer ist alles Meer, auch's kleinste Tröpfelein,
Sag', welche heil'ge Seel' in Gott nicht Gott wird sein. VI. 173.

Hier fließ ich noch in Gott als eine Bach der Zeit,
Dort bin ich selbst das Meer der ew'gen Seligkeit. IV. 135.

So wenig du das Gold kannst schwarz und Eisen nennen,
So wenig wirst du dort den Mensch am Menschen kennen. I. 247.

Hl. Seelenl. Nr. 122, Str. 5 und Sinnl. Beschr., ew. Fr., Str. 144:
Sie werden da ein Gott in Gott . . und selbst die ewige Sonne rc.

Schriftlehre. „Die Gerechten werden leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters." Matth. 13. 43. — „Die Herrlichkeit Gottes

---

[1]) d. h. ohne eine Empfindung der Anderheit.

[2]) Das Tertium comparationis liegt hier nicht in dem Aufgehen der Substanz, sondern nur in der durch die Vereinigung herbeigeführten Verähnlichung und Unkenntlichkeit. Der Tropfen nimmt fortan an allen Eigenschaften des Meeres Theil und ist vom Ganzen nicht mehr zu unterscheiden.

erleuchtet sie (die Stadt).“ Off. 21. 23. — „Wir Alle aber, die wir mit unverhülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn anschauen, werden in dasselbe Bild verwandelt von Klarheit zu Klarheit, wie vom Geiste des Herrn.“ 2. Cor. 3. 18. — „Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden. 1. Joh. 3. 2.

Tauler, 3. Predigt am 3. Sonnt. Trin.: „Die Seele wird Gott gleich und göttlich, ja Alles wird sie aus Gnaden, was Gott ist von Natur. In dieser Vereinigung und Einsenkung in Gott wird sie über sich selbst in Gott geführt und Gott so gleich, daß, wenn sie sich selber sähe, sie sich für Gott würde schätzen.“ [Dieses und andere Beispiele sind in der Vorrede zum Cherub. Wandersm. ausführlich enthalten. Ueberall wird fast mit denselben Worten ausgeführt, daß die Seele wie glühendes Eisen im Feuer der Gottheit sich befinden und vom Feuer selbst nicht mehr zu unterscheiden sein wird. So beim hl. Bernard, de dilig. Deo, bei Ludovicus Blosius, Cap. 12 seiner geistl. Unterrichtungen, Dionysius Carth., Exod., Art. 42.]

---

3. Das Schauen Gottes.

Was ist die Seligkeit? . . Ein stetes Anschau'n Gott's. III. 67.

Was thun die Seligen, so man es sagen kann?
Sie schau'n ohn' Unterlaß die ew'ge Schönheit an. IV. 27.

Hl. Seelenl. Nr. 202, Str. 3:

Die Kron' wird sein das helle Licht,
Mit dem ich werde schauen
Der ew'gen Wahrheit Angesicht rc.

Sinnl. Beschr., Str. 143:

Da sehen sie Gott, wie er ist . .

Schriftlehre. „In deinem Lichte werden wir das Licht schauen.“ Ps. 35. 10. — „einst (schauen wir) von Angesicht zu Angesicht.“ 1. Cor. 13. 12. — „wir werden ihn sehen, wie er ist.“ 1. Joh. 3. 2.

---

4. Das Besitzen Gottes.

Gott ist der Tugend Ziel . . und ist auch all' ihr Lohn. IV. 18.

. . In ihrem Erbtheil, Gott, soll sein die Seel' bekannt. IV. 223.

Schriftlehre. „Ich bin dein übergroßer Lohn“. 1. Mos. 15. 1. „Der Herr ist der Antheil meines Erbes“. Ps. 15. 5.

---

5. Das Genießen Gottes.

Dies ist's Erfreulichste, wie meiner Seel' fällt ein,
Daß sie wird immer Braut mit ew'ger Hochzeit sein. V. 308

Die größte Seligkeit, die ich mir kann ersinnen,
Ist, daß man Gott, wie süß er ist, wird schmecken können. V. 318.

Der König führt die Braut in Keller selbst hinein,
Daß sie sich mag erwähl'n den allerbesten Wein.
So macht's Gott auch mit dir, wenn du bist seine Braut. IV. 88.

Des Morgens [1]) geht Gott aus, des Mittags [2]) schläfet er,
Des Nachts [3]) ist er erwacht, reist Abends [4]) ohn' Beschwer. V. 28.

O süße Gasterei! Gott selber wird der Wein,
Die Speise, Tisch, Musik und der Bediener sein. I. 207.

Hl. Seelenl. Nr. 122, Str. 8:

Der Strom der heißt der heil'ge Geist,
Der alle Seelen ewig tränket.

Ibid. Str. 11:

Man wandelt stets auf frischen Weiden,
Geneußet Gott's und seiner Freuden.

Ibid. Nr. 202, Str. 5:

Die Kron' wird sein die Lieblichkeit
Gott innig zu genießen.

---

[1]) Auf Gott bezogen, vgl. dazu Matth. 20. 1: des Morgens geht Gott aus; Auf die Seele bezogen, vgl. dazu Hohes Lied 7. 12: Des Morgens machen wir uns auf nach den Weinbergen. Bern. Serm. 75 in Cant.: Verbum (Dei) it et redit quasi visitans diluculo.

[2]) Hohes Lied 1. 6: Sage mir, wo du lagerst am Mittage. Ibid. 5. 2: Ich schlafe, aber wach ist mein Herz.

[3]) Matth. 25. 6: Um Mitternacht erhob sich der Ruf: Siehe, der Bräutigam kommt! — Hohes Lied 3. 1: In dem Dunkel der Nacht suchte ich, den meine Seele liebt . . so will ich aufstehen und ihn suchen. — Brev. zur Terz: Media nocte surgebam.

[4]) Hohes Lied 2. 17: Mein Geliebter ist mein und ich bin sein, bis sich kühlet der Tag und die Schatten sich neigen. — Luc. 12. 36 u. 38: wenn er (der Herr) heimkehrt vom Hochzeitsfeste in der 2. u. in der 3. Nachtwache. — Brev. zum Complet.: Nunc dimittis servum tuum in pace.

Sinnl. Beschr., ew. Fr., Str. 141:

Da können sie sich ohn' Verdruß,
Mit Speis' und Trank erfüllen,
Doch nie mit allem Ueberfluß
Den süßen Hunger stillen.
Sie werden trunken von dem Wein
Und woll'n doch immer trinken. .

Str. 143: Da schmecken sie den heil'gen Geist rc.

Schriftlehre. „Und ich bescheide euch das Reich . ., damit ihr esset und trinket an meinem Tische in meinem Reiche". Luc. 22. 39 ff. — „Sie werden nicht hungern und dürsten fortan". Off. 7. 16. — „Mit dem Strome deiner Wonne tränkest du sie". Ps. 35. 9. — „Er (der König) führte mich in den Weinkeller". Hohes Lied 2. 4. „Esset, Freunde, und trinket und berauschet euch!" ib. 5. 1.

Kirchenlehre. Papst Benedict XII. in der Constitutio Benedictus Deus a. 1336: Definimus, quod animae sanctorum omnium . . vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur necnon, quod ex tali visione et fruitione sunt vere beatae etc.

---

6. Das Freisein von Schmerz.

Hl. Seelenl. Nr. 122, Str. 4:

Kein Unglück kann sie mehr berühr'n,
Kein Schmerz und Weh' sie plagen.

Vgl. auch ibid. Nr. 202, Str. 8 u. Sinnl. Beschr. l. c. Str. 50.

Schriftlehre. „Gott wird abwischen jede Thräne von ihren Augen rc." Off. 21. 4.

---

7. Das Freisein von Leidenschaften.

Hl. Seelenl. Nr. 202, Str. 6:

Die Kron' wird sein die höchste Ruh',
Das Aufhör'n der Verlangen, —

Sinnl. Beschr. l. c. Str. 56 u. 57:

Da höret auf all' ihr Begehr'n,
Da stirbet all's Verlangen . .

Da sitzen sie zu ew'ger Zeit
In höchster Ruh' und Friede.

Sie werden nie vom Zorn bewegt,
Von keinem Haß betrübet,
Es wird kein Zank noch Streit erregt,
Kein Muthwill' je verübet.

Schriftlehre. „Zur Ruhe werden eingehen wir, die Gläubiggewordenen". Hebr. 4. 3. - „Die Sabbathruhe bleibt für das Volk Gottes". ib. 4. 9.

Kirchengebet in d. hl. Messe: Da propitius pacem . . ut a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Was aber für dieses Leben erfleht wird, muß in jenem Leben um so vollkommener vorhanden sein.

---

8. Die Gewißheit der Unverlierbarkeit.

Vgl. Hl. Seelenl. Nr. 122, Str. 2, wo die Seligkeit eine „Bleibstadt" genannt wird. Dann Nr. 202, Str. 4:

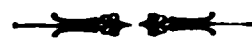
Die Kron' wird sein die Sicherheit 2c.

Sinnl. Beschr. l. c. Str. 54:

Sie leben sicher und gewiß,
Daß sie darinnen bleiben.

Schriftlehre. „Eure Freude wird Niemand von euch nehmen". Joh. 16. 22.

Auch die sog. außerwesentliche Seligkeit, welche Angelus in der Sinnl. Beschr. Str. 129 lehrt und die in der Beschenkung mit Gaben besteht, hat in der Schrift ihre Begründung, insofern nämlich dem sich ganz an Gott hingebenden Menschen Hundertfaches außer und neben der ewigen Seligkeit verheißen ist, denn es heißt: „Er wird Hundertfaches empfangen und das ewige Leben besitzen". Matth. 19. 29.

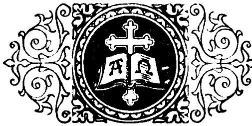


So scheiden wir denn von unserem Dichter mit dem freudigen Bewußtsein, die wegen ihrer Tiefe und Gottinnigkeit nicht blos für mysteriös, sondern vielfach sogar für unchristlich gehaltenen Aussprüche desselben durch vorliegende Arbeit in das rechte Licht gestellt und

dadurch seine wahre Gesinnung über jeden Einwand hinaus derart gekennzeichnet zu haben, daß ihm fortan der Ruhm eines frommen christlichen Denkers von keiner Seite mehr ernstlich wird streitig gemacht werden können. Denn wir haben die über ihn verbreiteten Mißverständnisse alle der Reihe nach widerlegt und seine völlige Uebereinstimmung mit der Lehre der hl. Schrift wie der Kirche durchgehends nachgewiesen.

Für den ferneren Kritiker in dieser Richtung bleibt jetzt nichts Anderes mehr übrig, als sich mit Schrift und Kirche nunmehr selber auseinanderzusetzen.

Quod Deus bene vertat!



Inhalt.

Seite

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

